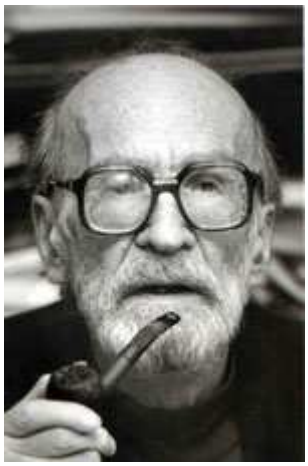
Шаманизм: Архаические техники экстаза

Мирча Элиаде



Париж — 1964

Перевод: К. Богуцкий, В. Трилис.

	Предисловие.
Глава первая.	Общие замечания. Методы отбора. Шаманизм и мистическое призвание.
Глава вторая.	Инициационные болезни и сны.
Глава третья.	Обретение шаманского могущества.
Глава четвертая.	Шаманское посвящение.
Глава пятая.	Символика шаманского наряда и бубна
Глава шестая.	Шаманизм в средней и северной Азии: I. Восхождение на небо, спуск в преисподнюю.
Глава седьмая.	Шаманизм в средней и северной Азии: II. Магическое исцеление. Шаман - проводник душ.
Глава восьмая.	Шаманизм и космология.
Глава девятая.	Северо- и южноамериканский шаманизм.
Глава десятая.	Шаманизм в юго-восточной Азии и океании.
Глава одиннадцатая.	Шаманские идеологии и техники у индоевропейцев.
Глава двенадцатая.	Шаманские символики и техники в Тибете, Китае и на Дальнем Востоке.
Глава тринадцатая.	Параллельные мифы, символы и ритуалы.
	Выводы.

Предисловие

Насколько нам известно, предлагаемое вниманию читателя исследование является, вероятно, первой попыткой охватить весь комплекс шаманизма и определить его место в общей истории религий, - это уже само по себе говорит о неизбежном несовершенстве, неточности и риске предпринятой нами работы. Сегодня мы располагаем массой материалов, касающихся различных типов шаманизма: сибирского, северо- и южноамериканского, индонезийского, народов Океании и т. д. С другой стороны, ряд во многих отношениях превосходных работ положил начало этнологическому, социологическому и психологическому исследованию шаманизма (или, точнее, его отдельных типов). Однако кроме нескольких достойных внимания исключений - мы имеем в виду прежде всего труды Харвы (Хольмберга) об алтайском шаманизме, - многие авторы обширной литературы по шаманизму пренебрегли интерпретацией этого чрезвычайно сложного явления в рамках общей истории религий. Поэтому мы попытались осмыслить и представить шаманизм именно с точки зрения историка религий. Нам чуждо намерение преуменьшить значение серьезных исследований, проводимых с точки зрения психологии, социологии или этнологии: по нашему мнению, без них немыслимо понимание многообразных аспектов шаманизма. Однако мы считаем, что остается место и для другого подхода, который предлагается читателю на следующих страницах.

Автор, изучающий шаманизм как психолог, будет склонен считать его прежде всего проявлением психики в состоянии кризиса или даже регресса; он не преминет сопоставить его с некоторыми ненормальными психическими состояниями или причислит к психическим болезням истероидной или эпилептоидной структуры.

Позже мы объясним, почему отождествление шаманизма с какой-либо психической болезнью кажется нам неприемлемым. Остается, однако, определенная (и существенная) проблема, на которую психолог всегда, и не без основания, будет обращать внимание: шаманское призвание, как и всякое другое религиозное призвание, проявляется через кризис, временное нарушение психического равновесия будущего шамана. Все наблюдения и анализы, которые по этой проблеме удалось собрать, чрезвычайно ценны: они показывают, можно сказать, в живом виде, как в психике отражается то, что мы назвали "диалектикой иерофании": радикальное отделение profanum (мирского) от sacrum (священного) и обусловленный этим прорыв действительности. Отсюда понятно то важное значение, которое мы придаем подобного рода исследованиям по религиозной психологии.

В свою очередь, социолог занимается общественной функцией шамана, жреца, мага: он исследует становление престижа, обусловленного магическими способностями, его роль в социальном механизме, отношения между религиозными и политическими лидерами и т. д. Социологический анализ мифов о Первом Шамане отчетливо показывает исключительное положение древнейших шаманов в некоторых архаических обществах. Социология шаманизма ожидает своего основателя и будет причислена к важнейшим разделам общей социологии религии. Историк религий должен учитывать результаты всех этих исследований: в сочетании с психологическим анализом - который предоставляют психологи - социальный анализ, в самом широком понимании этого слова, усиливает человеческую и историческую конкретность материалов, над которыми надлежит работать историку. Этот конкретный вклад еще более обогащают исследования этнолога. Этнологическим монографиям предстоит выяснить место шамана в его культурной среде. Существует опасность, что истинная личность, например, чукотского шамана не будет понята надлежащим образом, если читать о его подвигах, но ничего не знать о жизни и традициях чукчей. Этнологу же надлежит дать исчерпывающий анализ шаманского наряда и бубна, описание сеансов, запись текстов и мелодий и т. д. Поставив задачу установить "историю" того или иного элемента шаманизма, например бубна или употребления наркотиков перед сеансом, этнолог (а в данном случае также компаративист и историк) покажет нам движение этого элемента во времени и пространстве; по мере возможности он очертит очаг, этапы и хронологию его распространения. Другими словами, этнолог также станет "историком", независимо от того, употребит он или отвергнет метод культурных циклов Гребнера - Шмидта - Копперса (Graebner - Shcmidt - Koppers). Во всяком случае, наряду с прекрасной чисто описательной этнографической литературой мы

теперь располагаем многими трудами по исторической этнологии. В обширной "серой массе" культурных фактов, относящихся к так называемым народам "без истории", мы начинаем более четко различать определенные силовые линии, начинаем замечать историю там, где привыкли встречать "Naturvolker", "первобытных" или "диких" людей.

Нет смысла здесь подчеркивать огромные заслуги, которые историческая этнология уже имеет перед историей религий. И все же эта наука не может заменить историю религий, задача которой состоит в том, чтобы объединить результаты как этнологии, так и психологии и социологии; история религий имеет и собственную методику исследований, и подходы, составляющие ее специфику. Культурная этнология с успехом может, например, выяснять взаимосвязи шаманизма с определенными культурными циклами или с распространением того или иного вида шаманизма; однако она не способна раскрыть глубинный смысл всех этих религиозных явлений, выяснить их символику и установить их место в общей истории религий. В конце концов, именно на историка религий возложена задача окончательного синтеза всех отдельных исследований шаманизма и формулировки целостного понимания, которое явилось бы одновременно и морфологией, и историей этого сложного религиозного явления.

Здесь уместно, однако, уточнить, какое значение в подобного рода исследованиях следует придать "истории". Как мы уже неоднократно замечали в предыдущих трудах (более подробно об этом будет идти речь в готовящемся к изданию дополнительном томе к "Трактату об истории религий"), историческая обусловленность религиозного явления хотя и чрезвычайно важна (каждый человеческий факт является, в конечном итоге, фактом историческим), она все же не исчерпывает его полностью. Приведем только один пример: алтайский шаман, совершая ритуал, взбирается на березу по заранее приготовленным перекладинам: береза символизирует Древо Мира, а перекладины представляют различные Небеса, которые шаман должен пройти во время своего экстатического путешествия в Небеса; весьма вероятно, что космологическая схема, включенная в этот ритуал, имеет восточное происхождение. Религиозные идеи античного Ближнего Востока распространились далеко вглубь Центральной и Северной Азии и в значительной степени повлияли на сибирский и центральноазиатский шаманизм, придав ему его нынешний вид. Это хороший пример того, каким образом "история" может рассказать нам о распространении религиозных идеологий и техник. Но, как мы заметили выше, история какого-либо религиозного явления не может открыть все, что кроется в самом факте существования этого явления. Нет никаких оснований предполагать, что влияние восточной космологии и религии выработало у алтайцев идеологию и ритуал восхождения в Небеса; подобные идеологии и ритуалы встречаются почти во всем мире, в том числе и в регионах, где древневосточные влияния a priori исключены. Более вероятно, что восточные идеи только модифицировали ритуальную формулу и космологический смысл восхождения в Небеса; само восхождение, по-видимому, является феноменом первичным, то есть свойственным человеку как таковому в его изначальной целостности, а не как историческому существу: доказательством являются сны, галлюцинации и образы, относящиеся к идее вознесения на Небо и встречающиеся во всем мире вне всякой "исторической" или другой обусловленности. Все эти сны, мифы и ностальгии, центральной темой которых является вознесение или полет, невозможно объяснить на основании лишь психологических факторов; всегда остается некое ядро, не поддающееся объяснению, и это непонятное и неустранимое нечто указывает, возможно, на подлинное положение человека в Космосе, положение, которое - мы настаиваем на этом - не является только лишь "историческим".

Таким образом, занимаясь исследованием историко-религиозных фактов и пытаясь, по мере возможности, упорядочить свои материалы в исторической перспективе - единственной, которая гарантировала бы их конкретный характер, - историк религий не должен забывать, что факты, с которыми он имеет дело, выявляют, в конечном итоге, предельные состояния человека и эти состояния требуют понимания и пояснения. Этот труд по расшифровке глубинного смысла религиозных явлений по праву надлежит выполнить историку религий. Психологу, социологу, этнологу и даже философу или теологу, несомненно, тоже есть что сказать - у каждого из них собственное видение и методы; но только историк религий наиболее компетентен в значении религиозного факта как такового. С этой точки зрения историк религий отличается также от феноменолога, поскольку последний по сути

отказывается от сравнительного анализа: он ограничивается "приближением" и отгадыванием смысла данного религиозного явления, тогда как историк религий стремится к пониманию явления только после предварительного надлежащего сравнения его с тысячами сходных или несходных явлений, после нахождения его места среди них: а эти тысячи явлений разделяет как пространство, так и время. С этой же точки зрения историк религии не удовлетворится просто типологией или морфологией религиозных фактов. Он прекрасно знает, что "история" не исчерпывает содержания религиозного факта, но он тем более не забывает, что всегда именно благодаря погруженности в исторический контекст - в широком значении этого слова - в религиозном факте проявляются все его аспекты и значения. Иными словами, историк религии использует все исторические проявления религиозного феномена, чтобы раскрыть то, что "хочет сказать" данный феномен: с одной стороны, он привязан к исторической конкретности, однако с другой он пытается прочесть то транс-историческое, что открывает религиозный факт через историю.

Нет смысла останавливаться здесь на этих методологических соображениях; чтобы надлежащим образом их изложить, нужно намного больше места, чем позволяет предисловие. Тем не менее заметим, что слово "история" иногда приводит к недоразумению: ведь оно может обозначать как историографию (процесс писания истории чего-либо), так и исключительно "то, что случилось" в мире. В свою очередь, это второе значение термина имеет несколько оттенков: история в значении того, что произошло в неких временных или пространственных границах (история определенной эпохи или народа), то есть история какого-то континуума или структуры; но также и история в общем значении этого слова - например, в выражениях "историческое существование человека", "историческая ситуация", "исторический момент" и т. п. - или даже в экзистенциалистском значении: человек находится "в ситуации", то есть в истории.

История религий не всегда и не обязательно является историографией религии, поскольку, когда мы излагаем историю религии или данного религиозного факта (жертвоприношение у семитов, миф о Геркулесе и т. д.), мы не всегда в состоянии показать все "случившееся" в хронологической перспективе; конечно, можно это сделать, если позволяют материалы, но мы не должны обязательно заниматься историографией, если намереваемся изложить историю религии. Многозначность термина "история" привела к недоразумениям между исследователями: в действительности нашей дисциплине лучше всего подходит философский и в то же время общий смысл "истории". Историей религий занимаются тогда, когда пробуют исследовать религиозные факты как таковые, то есть в их специфическом плане проявления: этот специфический план проявления всегда является историческим, конкретным, экзистенциальным, даже если проявляющиеся религиозные факты не всегда и не полностью можно свести к истории. Все иерофании, от самых элементарных (например, проявление сакрального в данном дереве или камне) до самых сложных ("видение" новой "божественной формы" пророком или основателем религии) выступают в исторической конкретности и определенным образом обусловлены историей. И даже в самой скромной иерофании проявляется "вечное возобновление", вечное возвращение к безвременному моменту, стремление упразднить историю, зачеркнуть прошлое, снова сотворить мир. Все это "показано" в религиозных фактах, а не придумано историком религий. Разумеется, историк, желающий быть только историком и ничем больше, имеет право игнорировать специфический и транс-исторический смысл религиозногоо факта; этнолог, социолог, психолог также могут им пренебречь. Но историк религий не может так поступить: его глаз, натренированный на большом количестве иерофаний, будет в состоянии воспринять специфическое религиозное значение того или иного факта. Возвращаясь же к нашей исходной точке, можно констатировать, что эта работа вполне заслуживает названия истории религий, даже если она не ведется в хронологической перспективе историографии.

Наконец, эта хронологическая перспектива, столь занимающая многих историков, далека от того значения, которое мы склонны ей придавать, поскольку, как мы старались показать в "Трактате об истории религий", сама диалектика сакрального приводит к бесконечному повторению ряда архетипов, так что иерофания, имевшая место в определенном "историческом моменте", совпадает по своей структуре с иерофанией на тысячу лет старшей или младшей: именно эта тенденция иерофанического процесса возобновлять ad infinitum ту же парадоксальную сакрализацию действительности позволяет нам в итоге что-то понять в

религиозном явлении и написать его "историю". Иными словами, можно выделить религиозные факты и прийти к их пониманию - именно потому, что иерофании повторяются. Но иерофании имеют также ту особенность, что они стремятся представить сакральное во всей его полноте, даже если те, чьему сознанию "открывается" сакральное, воспринимают только какой-то его аспект или незначительную часть. В наиболее элементарной иерофании все сказано: проявление сакрального в "камне" или в "дереве" не менее таинственно и значительно, чем проявление сакрального в "боге". Процесс сакрализации действительности тот же; но форма, которую приобрел сакрализационный процесс в религиозном сознании человека, оказывается иной.

Это имеет определенные последствия для концепции хронологической перспективы религии: хотя и существует история религии, она - как и всякая другая история - не является необратимой. Монотеистическое религиозное сознание не обязательно является монотеистическим до конца своего существования, потому что пребывает в монотеистической "истории", а как известно, нельзя снова стать политеистом или тотемистом, если вы уже познали монотеизм; наоборот, можно с успехом быть политеистом или принять религиозную позицию тотемиста, в то же время воображая и изображая себя монотеистом. Диалектика сакрального делает возможным различные обратимости; ни одна "форма" не гарантирована от деградации и распада, ни одна "история" не является окончательной. Не только общество может практиковать - сознательно или безотчетно - несколько религий, но также и один и тот же человек может познать бесконечное разнообразие религиозного опыта, от "самых возвышенных" до самых примитивных и искаженных переживаний. Это справедливо и с противоположной точки зрения: начав с какого-либо культурного момента, можно прийти к самому полному откровению сакрального, какое только доступно человеческим возможностям. Опыт пророков монотеистов может повторяться, несмотря на огромную историческую разницу, у самых "отсталых" первобытных племен; достаточно для этого "осуществить" иерофанию небесного бога, бога, почитаемого почти во всем мире, даже если в данный момент он почти не присутствует в религиозной действительности. Не существует такой религиозной формы, даже деградированной, которая не могла бы положить начало очень полноценной и связной [coherente] мистике. Если же такие исключения ускользают от внимания, то это объясняется не диалектикой сакрального, а человеческим поведением относительно этой диалектики. Но исследование человеческого поведения выходит за рамки компетенции историка религий: оно интересует также социолога, психолога, моралиста, философа. Как историку религий, мне достаточно будет утверждения, что благодаря диалектике сакрального возможна спонтанная обратимость каждой религиозной позиции. Само существование этой обратимости очень важно: она больше нигде не наблюдается. Именно поэтому мы не слишком проникаемся некоторыми результатами историко-культурной этнологии; различные типы цивилизаций, разумеется, органически связаны с определенными религиозными формами, но это никоим образом не исключает спонтанности, а в итоге аисторичности религиозной жизни. Ведь каждая история является, в некотором смысле, деградацией и исчезновением сакрального. Но сакральное не перестает проявляться, и в каждом новом проявлении возобновляет свою первичную тенденцию к тотальному и полному раскрытию. Очевидно, что бесконечные новые проявления повторяют - в религиозном сознании того или иного общества - другие бесчисленные проявления сакрального, которые это общество уже познало в своем прошлом, в своей "истории". Но очевидно также и то, что эта история не может парализовать спонтанность иерофании: в любой момент возможно более полное раскрытие сакрального.

Обратимость религиозных позиций - и здесь мы возвращаемся к дискуссии о хронологической перспективе в истории религий - бывает еще более заметной в мистическом опыте архаических обществ. У нас будет еще не один случай убедиться, что особо связные мистические переживания возможны на любом уровне цивилизации и в любой религиозной ситуации. Это значит, что для некоторых религиозных сознаний в кризисном состоянии всегда возможен исторический скачок, позволяющий им достичь новых духовных позиций, недоступных другими путями. Несомненно, "история" - религиозная традиция данного племени - в итоге вторгается, чтобы свести к характерным для нее канонам экстатический опыт определенных привилегированных личностей. Но не менее справедливо и то, что этот опыт часто отличается той же остротой и благородством, что и переживания великих

мистиков Востока и Запада.

Шаманизм как раз и является одной из архаических техник экстаза, а одновременно мистикой, магией и "религией" в широком значении этого слова. Мы старались показать это в различных исторических и культурных аспектах шаманизма и даже предприняли попытку набросать краткую историю его формирования в Средней и Северной Азии. Большее, однако, значение мы придаем представлению самого феномена шаманизма, анализу его идеологии, обсуждению его техник, символики, мифологии. Мы считаем, что такой труд может заинтересовать не только специалиста, но также и человека вообще культурного, и именно к нему прежде всего обращена эта книга. Вполне правдоподобно, например, что замечания, касающиеся распространения среднеазиатского бубна в арктических регионах, заинтересуют узкий круг специалистов, но большинство читателей они оставят равнодушными. Однако все изменяется - по крайней мере мы это предвидим, - когда речь идет о проникновении в такой широкий и необычный умственный мир, каким является мир шаманизма вообще и техники экстаза в частности. В этом случае мы имеем дело с настоящим духовным миром, который, хотя и отличается от нашего, является таким же целостным и интересным. Осмелимся думать, что знакомство с ним необходимо каждому настоящему гуманисту, поскольку с некоторых пор гуманизм перестали отождествлять с духовной традицией Запада, какой бы прекрасной и плодотворной она ни была.

***

Задуманная в этом духе книга не может исчерпать ни один из аспектов, которые она затрагивает в своих главах. Я и не ставил своей целью всестороннее и полное исследование шаманизма: у меня не было ни соответствующих этому средств, ни намерения. Я неизменно трактовал тему как компаративист и историк религий; это значит, что я заранее признаю недостатки и несовершенства, неизбежные в работе, которая нацелена на некий синтез - через заключительный анализ. Я не алтаист, не американист и не океанист; весьма вероятно, что определенное количество работ специалистов не попало в мое поле зрения.

Я не думаю, однако, что представленная здесь общая картина могла бы выглядеть существенно иначе; многие труды только повторяют, с незначительными вариантами, отчеты первых наблюдателей. Библиография Попова, опубликованная в 1932 году и ограниченная исключительно сибирским шаманизмом, включает 650 работ русских этнологов. Библиография североамериканского и индонезийского шаманизма также весьма солидна. Невозможно все прочесть, и я повторю еще раз, что не имел намерения заменить этнолога, алтаиста или американиста. Но в примечаниях я везде старался указывать главные труды, в которых можно найти дополнительные материалы. Можно было бы, конечно, расширить справочный аппарат, но это потребовало бы нескольких томов. Я не вижу в этом особой пользы; моей целью была не серия монографий о различных типах шаманизма, а общее исследование, предназначенное для неспециалистов. Впрочем, многие темы, о которых мы только упомянули, будут более подробно исследованы в других моих работах ("Смерть и посвящение", "Мифология смерти" и другие).

Я не мог бы выполнить эту работу без помощи и поощрения, которые я получал в течение пяти лет от генерала Н. Радеску, бывшего премьер-министра Румынии, от Национального Центра Научных Исследований (Франция), Фондов Викингов и Боллингена (Нью-Йорк). Пусть все эти лица и организации будут добры принять здесь мою самую искреннюю благодарность. Я особенно обязан моему другу доктору Жану Гуйяру [Jean Gouillard], пожелавшему прочесть и исправить французскую рукопись этого труда, а также моему учителю и другу Жоржу Дюмезилю [George Dumezil], который был настолько добр, что прочел несколько глав. Мне чрезвычайно приятно, что у меня появилась возможность выразить им свою признательность. Я позволил себе посвятить эту книгу моим французским учителям и коллегам как скромное свидетельство благодарности за поддержку, на которую они не скупились с момента моего прибытия во Францию.

Результаты исследований я уже частично представил в статьях Le probleme du schamanisme, "Revue de l'Histoire des Religions", t. CXXXI, 1946, p. 5-52; Shamanism, "Forgotten Religions", edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1949, p. 299-308; Schamanismus,

"Paideuma", 1951, p. 88-97; - а также в лекциях, которые я имел честь прочесть в марте 1950 года в Римском университете и в Итальянском институте Среднего и Дальнего Востока по приглашению профессоров Р. Петтаццони [R. Pettazzoni] и Дж. Туччи [G. Tucci].

Мирча Элиаде
Париж, март 1946 - март 1951 г.

Предисловие ко второму изданию

Еще в итальянском (Рим - Милан, 1953), немецком (Цюрих, 1957) и испанском (Мехико, 1960) переводах я старался улучшить эту книгу, которая, несмотря на свои несовершенства, впервые охватила шаманизм в его целостности. Но только при подготовке английского перевода (Нью-Йорк - Лондон, 1964) я основательно поправил и значительно расширил первоначальный текст. В течение последних пятнадцати лет опубликовано очень много трудов о различных видах шаманизма. Я старался использовать их в тексте или по крайней мере упомянуть в примечаниях. Хотя я и зафиксировал около двухсот новых публикаций (изданных после 1948 года), я не претендую на полноту новейшей библиографии шаманизма. Как я, впрочем, уже упоминал, эта книга является произведением историка религий, который трактует тему как компаративист; она не может заменить те монографии, которые специалисты посвятили различным видам шаманизма. В обзоре последних работ по шаманизму (Recent Works on Shamanism: a Review Article, "History of Religions", I, 1961, p. 152-186) я рецензировал работы, изданные до 1960 года. Другие критические обзоры будут периодически появляться в том же издании.

Я хотел бы еще раз поблагодарить здесь Фонд Боллингена; благодаря назначенной мне стипендии я смог продолжать исследования шаманизма и после выхода в свет первого издания.

Наконец, я счастлив, что могу здесь выразить глубокую признательность моему ученику и другу, господину Анри Перне [Henry Pernet], который взял на себя труд по просмотру и улучшению текста второго издания, а также обеспечил корректуру оттисков.

Мирча Элиаде
Чикагский университет, март 1967 г.

Глава 1
Общие замечания. Методы отбора. Шаманизм и мистическое призвание

Общие замечания

С начала века этнологи привыкли к не слишком точному использованию таких понятий, как шаман, знахарь, маг или колдун, для определения некоторых лиц, наделенных магико-религиозными способностями и встречающихся в каждом "первобытном" обществе. В дальнейшем эта терминология распространилась и на исследования по религиозной истории "цивилизованных" народов; говорят, например, об индийском, иранском, германском, китайском и даже вавилонском шаманизме, подразумевая "примитивные" элементы соответствующих религий. Если словом шаман обозначать каждого мага, колдуна, знахаря или мистика, упоминающегося в истории религий и религиозной этнологии, то в итоге получаем чрезвычайно сложное и в то же время неточное понятие, полезность которого крайне сомнительна, поскольку уже существуют термины маг и колдун для обозначения понятий столь же разнотипных, сколь и расплывчатых, - таких, как магия или первобытная мистика.

Целесообразно ограничить область употребления слов шаман и шаманизм во избежание такой неоднозначности и для более ясного взгляда на саму историю "магии" и "волшебства". Ведь шаман действительно является и магом, и знахарем: считается, что он исцеляет, как и все знахари, и совершает факирские чудеса, как и все первобытные или современные маги. Но он к тому же является проводником душ, а нередко также жрецом, мистиком и поэтом. На сером, "перемешанном" фоне магико-религиозной жизни архаических обществ шаманизм в своем точном и конкретном значении имеет собственную структуру и "историю", которые стоит очертить более подробно.

Шаманизм в строгом смысле - это прежде всего сибирское и центральноазиатское религиозное явление. Это слово пришло к нам через русский язык от тунгусского шаман. В других языках Центральной и Северной Азии соответствующими ему терминами являются якутское ойун, монгольское боге (в диалектах - бо) и удаган (существуют также бурятское и якутское удаган как обозначение женщины-шаманки), тюркско-татарское кам (алтайское кам, гам, монгольское ками и т. д.). Были попытки объяснить тунгусский термин палийским самана, и к этой возможной этимологии (она относится к обширной проблематике индийских влияний на сибирские религии) мы вернемся в последней главе книги. На всей огромной территории Центральной и Северной Азии магико-религиозная жизнь общества сосредоточивается вокруг шамана. Это, конечно, не значит, что он является единственным, кто имеет доступ к сакральному, или же что он взял на себя контроль за всей религиозной деятельностью. Во многих племенах наряду с шаманом существует также жрец-жертвоприноситель, не считая того, что каждый глава семьи является также главой домашнего культа. Тем не менее шаман остается центральной фигурой, поскольку во всей этой сфере, где экстатическое переживание является в высшей степени религиозным, шаман и только шаман является безусловным мастером экстаза. Потому первым и, возможно, наименее рискованным определением этого сложного явления будет формула: шаманизм - это техника экстаза.

Шаманизм как таковой был обнаружен и описан первыми путешественниками по различным регионам Центральной и Северной Азии. Позже подобные магико-религиозные явления были зафиксированы в Северной Америке, Индонезии, Океании и т. д.; мы вскоре убедимся, что это тоже чисто шаманские формы, и их исследование параллельно с шаманизмом сибирским представляет безусловный интерес. Однако сразу же необходимо отметить, что наличие какого-либо шаманисткого феномена в том или ином регионе вовсе не означает, что магико-религиозная жизнь данного народа сосредоточена именно вокруг шаманизма. То есть, это не исключено (пример - некоторые районы Индонезии), но это не самый распространенный

случай. Обычно шаманизм сосуществует с другими формами магии и религии.

Именно здесь мы видим целесообразность термина "шаманизм" в его собственном строгом значении. Если мы попытаемся установить различие между шаманом и другими "магами" и знахарями первобытных обществ, то идентификация феномена шаманизма в том или ином регионе сразу приобретет существенный смысл. Магию и магов мы встречаем почти во всем мире, тогда как шаманизм представляет собой особую магическую "специальность", которую мы выделяем особо: "укрощение огня", магический полет и т. д. По этой причине, хотя шаман является, помимо всего прочего, также и магом, не каждого мага можно определить как шамана. Это же относится и к шаманским исцелениям: каждый знахарь является целителем, но только шаман обладает своими особыми методами. Что касается шаманских техник экстаза, то они не исчерпывают всех разновидностей экстатических переживаний, зафиксированных в истории религий и религиозной этнологии; поэтому нельзя каждого экстатика считать шаманом: шаман является специалистом по трансу, во время которого его душа, как принято считать, покидает тело, чтобы подняться на Небо или спуститься в Ад.

Такого же рода различение обычно необходимо для определения связи шамана с "духами". Во всем первобытном и современном мире мы находим людей, утверждающих, что они якобы поддерживают связи с "духами", что они ими "одержимы" или сами ими владеют. Потребовалось бы несколько томов, чтобы должным образом проанализировать все проблемы, связанные с самой идеей "духа" и его гипотетическими связями с людьми, поскольку "дух" может быть как душой умершего, так и "духом Природы", мифическим животным и т. д. Но при исследовании шаманизма не обязательно заходить так далеко; достаточно определить позицию шамана по отношению к его духам-помощникам. Мы легко убедимся, что шаман отличается, например, от "одержимого": шаман повелевает своими "духами" в том смысле, что, как человеческое существо, умеет налаживать контакты с умершими, "демонами" и "духами Природы", не становясь при этом их орудием. Несомненно, среди шаманов встречаются настоящие одержимые, но они являются скорее исключениями, которым есть свое объяснение.

Эти несколько вводных замечаний уже указывают дорогу, по которой мы предлагаем пройти, чтобы правильно понять шаманизм. В связи с тем что этот магико-религиозный феномен в самой полной своей форме проявился в Центральной и Северной Азии, мы возьмем шаманизм этих регионов в качестве типичного примера. Мы отдаем себе отчет в том - и постараемся это показать, - что центрально- и североазиатский шаманизм, по крайней мере в его современной форме, не является феноменом оригинальным и свободным от внешних влияний; совсем наоборот - это явление с длительной "историей". Но достоинством сибирского и среднеазиатского шаманизма является то, что он предстает как структура, в которой элементы, существующие независимо друг от друга в остальных частях мира (специальные связи с "духами", экстатические способности, позволяющие осуществить магический полет, вознесение на Небо, нисхождение в Ад, укрощение огня и т. п.), в этих регионах объединены в своеобразную цельную идеологию, которая является обоснованием специфических практик.

Такой строго определенный шаманизм не ограничен только Центральной и Северной Азией, и в дальнейшем мы постараемся привести как можно больше параллелей. С другой стороны, некоторые любопытные элементы шаманизма встречаются в различных архаических формах религии и магии; они весьма интересны, поскольку показывают, в какой мере собственно шаманизм сохранил сущность "первобытных" верований и техник, а в какой - внедрил новшества. Уделяя постоянное внимание точному определению места шаманизма среди первобытных религий (со всеми их атрибутами - "магией", верой в Высшие Существа и "духов", мифологическими концепциями, техниками экстаза и т. п.), мы должны будем всюду указывать на явления более или менее сходные, хотя и не причисляемые к "шаманским". Всегда, однако, полезно сравнивать и показывать, что привнес тот или иной магико-религиозный элемент (аналогичный определенному шаманскому элементу), оказавшись включенным в другой культурный ансамбль с иной духовной ориентацией[1].

Хотя шаманизм и доминирует в религиозной жизни Центральной и Северной Азии, однако он не является общей религией этой огромной территории. Только недоразумение или соображения удобства могли привести к тому, что религии арктических или тюрко-татарских

народов считали шаманизмом. Религии Центральной и Северной Азии выходят за рамки шаманизма во всех отношениях, подобно тому как каждая религия выходит за рамки мистического опыта ее главных носителей, "избранных". Шаманы являются "избранными", и, как таковые, они причастны к сфере сакрального, недоступной остальным членам сообщества. Их экстатические переживания оказывали и по-прежнему оказывают огромное влияние на стратификацию религиозной идеологии, на мифологию, комплекс ритуалов. Но ни идеология, ни мифология, ни обряды арктических, сибирских и азиатских народов не являются творениями их шаманов. Все эти элементы предшествовали шаманизму или по крайней мере параллельны ему в том смысле, что являются плодом общего религиозного опыта, а не опыта определенного класса "избранных" - экстатиков. Наоборот, как мы еще убедимся неоднократно, повсюду наблюдается стремление шаманского (т. е. экстатического) опыта выразить себя посредством идеологии, которая не всегда для него благоприятна.

Чтобы не забегать вперед, пока что констатируем, что шаманы - это личности, выделяющиеся на фоне своих обществ определенными чертами, которые в культурах современной Европы считаются признаками "призвания" или по крайней мере "религиозного кризиса". От остальных членов сообщества их отличает интенсивность их личного религиозного переживания. Другими словами, более корректным было бы отнести шаманизм к мистическим, а не к "религиозным" феноменам. Мы еще встретимся с шаманизмом внутри многих религий, поскольку он всегда остается техникой достижения экстаза как прерогатива определенной элиты, составляя в некотором смысле мистическое ядро данной религии. Сразу же напрашивается сравнение с монахами, мистиками и святыми христианской Церкви. Не следует, однако, заходить слишком далеко в этом сравнении; в отличие от того, что наблюдается в христианстве (по крайней мере, наблюдалось в его недавней истории), народы, считающиеся "шаманскими", приписывают существенное значение экстатическим экспериментам своих шаманов; этот опыт касается непосредственно каждого, так как именно шаманы с помощью своих трансов исцеляют соплеменников, провожают их покойников в Царство Теней и служат посредниками между ними и их богами - небесными или адскими, большими или малыми. Эта избранная мистическая элита не только управляет религиозной жизнью общества, но и определенным образом заботится о его "душе". Шаман является великим специалистом по человеческой душе; только он "видит" ее, поскольку знает ее "форму" и предназначение.

В случаях, когда происходящее не касается непосредственно "судьбы души", болезни (= потери души), смерти, несчастья или великого жертвоприношения, требующего какого-либо экстатического переживания (мистического путешествия в Небо или в Ад), без шамана можно обойтись. Без него и проходит значительная часть религиозной жизни.

Как известно, арктические, сибирские и центральноазиатские народы состоят в основном из охотников, рыбаков, скотоводов. Их характеризуют определенные навыки кочевничества, и несмотря на этнические и языковые различия, главные черты их религий совпадают. Чукчи, тунгусы, самоеды (самодийские народы - ненцы и др.), тюрко-татары - упоминаем лишь несколько важнейших групп - почитают Великого небесного Бога, всемогущего Творца, преобразующегося постепенно в deus otiosus, "отдыхающего бога"[2]. Нередко само имя Великого Бога означает "Небо", как, например, Нум самоедов, Буга тунгусов или Тэнгри монголов (ср. также Тэнгери бурятов, Тэнгере поволжских татар, Тингир бельтиров, Тангара якутов и т. д.). Даже если в именовании бога не присутствует слово "небо", мы встречаем какой-либо из его наиболее характерных атрибутов: "высокий", "возвышенный", "светящийся" и т. д. Так, у прииртышских остяков (хантов) имя небесного бога происходит от санке, первичным значением которого является "светлый, блестящий, свет". Якуты называют его "Высочайший Господин" (ар тожон), алтайские татары - "Белый Свет" (ак айяс), коряки - "Один свыше", "Господин высоты" и т. д. Тюрко-татары, у которых Великий небесный Бог почитается в большей степени, чем у их соседей с севера и северо-востока, также называют его "Хозяином", "Властелином", "Господином", а часто и просто "Отцом"[3].

У этого небесного бога, обитающего в наивысшем небе, несколько "сыновей" или "посланцев", подчиненных ему и царствующих на нижних небесах. Их число и имена различны в различных племенах; обычно это семь или девять "Сыновей" или "Дочерей", и с некоторыми из них шаман поддерживает очень тесные отношения. Задача этих Сыновей, Посланцев или Слуг

небесного Бога - наблюдать за людьми и помогать им. Иногда пантеон бывает чрезвычайно многочисленным, как, например, у бурятов, якутов и монголов. У бурятов пятьдесят пять "добрых" богов и сорок четыре "злых"; они ведут между собой бесконечную борьбу. Но, как будет показано ниже, есть основания полагать, что такое множество богов, как, впрочем, и их противостояние, относится к нововведениям, притом, видимо, довольно поздним.

У тюрко-татар богини играют весьма скромную роль[4]. Божество Земли - фигура достаточно аморфная. Например, у якутов никак не представлена богиня земли, и ей не приносят жертв[5]. Тюрко-татарские и сибирские народы знают различные женские божества, но им поклоняются только женщины, поскольку их сферами являются роды и детские болезни[6].

Мифологическая роль женщины также весьма ограничена - хотя в некоторых шаманских традициях еще живы ее следы. Единственным Великим Богом после небесного Бога или Бога атмосферы[7] у алтайцев является Бог Преисподней, Эрлик Хан, также хорошо знакомый шаману. Очень значительный культ огня, охотничьи обряды, концепция смерти - к которой мы неоднократно будем возвращаться - дополняют этот краткий эскиз религиозной жизни в Центральной и Северной Азии. Морфологически эта религия близка в своих общих чертах религии индоевропейцев: тот же статус Великого Бога неба или бури, то же отсутствие богинь (столь характерных для индо-средиземноморской сферы), та же функция, приписываемая "сынам" или "посланцам" (асвины, диоскуры и т. д.), то же обожествление огня. В социологическом и экономическом плане сходство протоисторических индоевропейцев и древних тюрко-татар еще более выразительно: оба общества имеют патриархальную структуру с большим авторитетом главы семейства, а их экономика является преимущественно экономикой охотников и скотоводов. Давно замечена мистическая роль коня у тюрко-татар и индоевропейцев. Также и в древнейшем греческом жертвоприношении - олимпийском - обнаруживаются следы культа, характерного для тюрко-татар, угро-финских и арктических народов - то есть первобытных охотников и скотоводов. Эти факты касаются интересующей нас проблемы: учитывая экономическую, общественную и религиозную симметрию между древними индоевропейцами и древними тюрко-татарами (или, точнее, прототюрками)[8], нам следует определить, в какой мере еще существуют у различных исторических индоевропейских народов остатки "шаманизма", сравнимые с тюрко-татарским шаманизмом.

Однако - и мы настаиваем на этом - нелепо рассчитывать найти где бы то ни было в мире или в истории "чистое" и совершенно "первоначальное" религиозное явление. Палеоэтнологические и доисторические материалы, которыми мы располагаем, не восходят далее эпохи палеолита, и ничто не дает оснований утверждать, что на протяжении сотен тысяч лет, предшествующих самому древнему каменному веку, человечество не имело религиозной жизни столь же интенсивной и разнообразной, как в более поздние времена. Почти с уверенностью можно сказать, что по меньшей мере часть магико-религиозных верований доисторического периода сохранилась в более поздних религиозных концепциях и мифологиях. Но весьма вероятно и то, что это духовное наследие докаменной эпохи не переставало подвергаться модификациям вследствие многочисленных культурных контактов между до- и протоисторическими народами. Таким образом, в истории мы вовсе не имеем дело с "первоначальными" явлениями, поскольку "история" проходила, везде модифицируя, глубоко изменяя, обогащая или обедняя религиозные концепции, мифологические произведения, обряды, техники экстаза. Разумеется, каждая религия, после долгого процесса трансформации становящаяся наконец автономной структурой, предстает в свойственной ей "форме" и, как таковая, переходит в более позднюю историю человечества. Однако никакая религия не является совершенно "новой", никакое религиозное послание не опровергает прошлого полностью; речь идет скорее о преобразовании, обновлении, переоценке, интеграции элементов - причем самых существенных! - незапамятной религиозной традиции.

Этих нескольких замечаний пока достаточно для предварительного определения исторического горизонта шаманизма; отдельные его элементы, которые в дальнейшем следовало бы уточнить, являются чисто архаическими, но это не значит, что они - "чистые" и "первоначальные". Тюрко-татарский шаманизм в той форме, в которой он себя представляет ныне, даже слишком насыщен восточными влияниями, и, хотя существуют и другие типы шаманизма, свободные от этих характерных поздних влияний, они не являются, однако, более

"первоначальными".

Что касается арктических, сибирских и центральноазиатских религий, в которых шаманизм достиг наиболее высокой степени интеграции, то они характеризуются, с одной стороны, едва заметным присутствием Великого небесного Бога, а с другой - охотничьими обрядами и культом предков, придающими им совершенно другую религиозную ориентацию. Как мы увидим в дальнейшем, шаман в большей или меньшей степени причастен к каждому из этих религиозных секторов. Но всегда создается впечатление, что в одном секторе он в большей степени "у себя дома", чем в другом. Шаманизм, сформировавшийся на основе экстатического опыта и магии, лучше или хуже адаптируется к различным предшествовавшим ему религиозным структурам. Иногда мы поражаемся, перенося описание шаманского обряда на комплекс религиозной жизни данного народа (например, Великий небесный Бог и связанные с ним мифы): создается впечатление, что речь идет о двух совершенно различных религиозных мирах. Но это впечатление ложное: разница состоит не в структуре религиозных миров, а в интенсивности религиозного переживания, возбужденного шаманским обрядом, который почти всегда прибегает к экстазу; а история религий ясно демонстрирует, что никакой религиозный опыт не подвержен в большей степени искажениям, чем экстатический опыт.

Ограничиваясь этими несколькими вступительными замечаниями, мы, изучая шаманизм, всегда должны помнить, что он связан с определенным количеством особых и даже "частных" религиозных элементов, но в то же время он далеко не исчерпывает всей религиозной жизни остальной части общества. Шаман начинает свою новую истинную жизнь через "отъединение", то есть, как мы сейчас увидим, через духовный кризис, не лишенный трагического величия и красоты.

Обретение шаманских способностей

В Сибири и Северо-Восточной Азии главными методами отбора шаманов являются: 1) наследственная передача шаманской профессии; 2) природное призвание ("призыв" или "выбор"). Встречаются также случаи, когда шаманами становятся по своей воле (как, например, у алтайцев) или по воле рода (тунгусы и др.). Последние, однако, считаются более слабыми, чем те, кто унаследовал эту профессию или последовал "зову" богов и духов[9]. Однако выбор, совершаемый родом, зависит от экстатического опыта кандидата: если такого опыта нет, то юноша, намеченный заранее на место старого шамана, исключается из перечня кандидатов (см. об этом ниже).

Независимо от метода отбора, кандидат признается шаманом только после наставления двойного порядка: 1) экстатического (сны, трансы и т. д.); 2) традиционного (шаманские техники, имена и функции духов, мифология и генеалогия рода, тайный язык и т. д.). Это двойное наставление, даваемое духами и старыми наставниками-шаманами, равнозначно посвящению. Иногда посвящение является публичным и само по себе составляет автономный ритуал. Однако отсутствие подобного рода ритуала вовсе не означает отсутствия посвящения: оно вполне может осуществляться во сне или в экстатическом переживании неофита. Имеющиеся у нас материалы о шаманских снах ясно показывают, что речь здесь идет о посвящении, структура которого хорошо известна в истории религий; здесь нет и речи о беспорядочных галлюцинациях и о чисто индивидуальной фантазии: эти галлюцинации и фантазирования соответствуют вполне определенным традиционным моделям, хорошо выраженным и с удивительно богатым теоретическим содержанием.

Этот факт, как мы считаем, ставит на более твердую почву проблему психопатии шаманов, к которой мы вскоре вернемся. Будущий шаман, психопат он или нет, в связи с посвящением должен пройти определенные испытания и получить наставления - иногда чрезвычайно сложные. Только это двойное посвящение - экстатическое и дидактическое - превращает кандидата из возможного невротика в признанного обществом шамана. То же замечание относится и к происхождению шаманских способностей: существенную роль играет не отправная точка в обретении этих способностей (наследство, дар духов, добровольный поиск), а техника и лежащая в ее основе теория, передаваемые при посвящении.

Это утверждение кажется существенным, поскольку было несколько попыток сделать важные выводы о структуре и даже истории этого религиозного явления исходя из того, является ли тот или иной вид шаманизма наследственным или спонтанным, или из того, обусловлено ли определяющее карьеру шамана "призвание" признаком его психопатологии. В дальнейшем мы вернемся к этим методологическим проблемам. А пока удовлетворимся просмотром избранных сибирских и североазиатских материалов об отборе шаманов, не пытаясь классифицировать их по типам (наследственная передача, призвание, назначение родом, личное решение), поскольку, как мы скоро увидим, большинство интересующих нас народов почти всегда используют несколько путей отбора шаманов[10].

Отбор шаманов в Западной и Центральной Сибири

У вогулов (манси) - как утверждает Гондатти - шаманизм является наследственным и передается также по женской линии. Но будущий шаман отличается от других людей уже с юности: нередко он становится нервным и иногда даже бывает подвержен припадкам эпилепсии, которые расцениваются как встречи с богами[11]. Иначе выглядит ситуация у восточных остяков (хантов); согласно Дунину-Горкавичу, там не обучаются шаманизму, так как считают его даром Неба, который получают в момент рождения. В Прииртышьи его считают даром Санке (бог Неба), проявляющимся с детских лет. Васюганы тоже считают, что шаманом человек рождается[12]. Но, как замечает Карйалайнен, шаманизм, независимо от того, наследственный он или спонтанный, всегда является даром богов или духов; в определенном смысле, наследственным он только кажется.

Обычно обе формы обретения шаманских полномочий сосуществуют друг с другом. Например, у вотяков шаманизм является наследственным, но он дается непосредственно высшим божеством, которое само обучает будущего шамана через сны и видения[13]. Точно так же обстоит дело у лапландцев, где этот дар передается в семье, однако духи дают его и тем, кому пожелают[14].

У сибирских самоедов и остяков шаманизм наследственный. После смерти отца сын делает деревянное изображение его руки, и через этот символ осуществляется передача его способностей[15]. Но быть просто сыном шамана недостаточно; неофит должен быть принят и утвержден духами[16]. У юраков-самоедов (ненцев-юраков) будущий шаман определяется в день его рождения; фактически, дети, появляющиеся на свет "в рубашке", должны стать шаманами (те, кто рождается "в шапочке" только на голове, станут меньшими шаманами). В период созревания у кандидата начинаются видения, он поет во сне, любит бродить в одиночестве и т.д. После этого "инкубационного" периода он связывается со старым шаманом, чтобы тот его обучил[17]. У остяков иногда сам отец выбирает наследника среди сыновей; в этом случае принимается во внимание не старшинство, а способности кандидата. Затем ему передается традиционное тайное знание. Бездетный шаман передает его другу или ученику. В каждом случае, однако, будущие шаманы проводят свою молодость в овладении доктринами и техникой этой профессии[18].

У якутов - пишет Вацлав Серошевский[19] - дар шаманизма не считается наследственным. Однако эмеген (знак, дух-покровитель) не исчезает после смерти шамана и пытается воплотиться в члена той же семьи. Припузов[20] приводит следующие подробности: человека, который должен стать шаманом, охватывает бешенство, затем он вдруг теряет рассудок, убегает в лес, питается корой деревьев, бросается в воду и в огонь, ранит себя ножами. Тогда семья обращается за помощью к старому шаману, который начинает обучать растерянного юношу, знакомя его с различными родами духов, способами их вызывания и овладения ими. Это только начало настоящего посвящения, включающего в себя целый ряд церемоний (мы еще вернемся к ним ниже).

У забайкальских тунгусов тот, кто стремится стать шаманом, говорит, что во сне ему явился дух умершего шамана, приказывая принять на себя его функции. Чтобы это заявление было правдоподобным, оно, по правилам, должно сопровождаться значительным умственным расстройством[21]. Согласно верованиям туруханских тунгусов, тот, кто должен стать шаманом, видит в снах "черта" - Харги, выполняющего шаманские обряды. Пользуясь этой

возможностью, претендент обучается тайнам шаманского ремесла[22]. Нам еще предстоит вернуться к этим "тайнам", т.к. они составляют сущность шаманского посвящения, которое иногда осуществляется в снах и трансах болезненного характера.

Отбор у тунгусов

У маньчжуров и маньчжурских тунгусов существуют два класса "великих" шаманов (амба саман): родовые и те, кто не зависит от рода[23]. В первом случае передача шаманских способностей осуществляется обычно от деда к внуку, поскольку сын, обязанный заботиться о делах отца, не может стать шаманом. У маньчжуров сын может стать шаманом, но если сына нет, то дар, то есть "духов", оставшихся свободными после смерти шамана, наследует внук. Если в роду нет никого, кто овладел бы этими духами, то обращаются к чужому человеку. В случае независимого шамана нет никаких правил преемничества[24], то есть шаман следует собственному призванию.

Широкогоров в "Psychomental Complex of the Tungus" описывает несколько случаев шаманского призвания. По-видимому, обычно речь идет об истерическом или истероидном кризисе, после которого наступает период обучения; посвящение неофита совершает признанный старый шаман[25]. Обычно эти кризисы происходят в зрелом возрасте, но все равно шаманом можно стать только через несколько лет после первого переживания[26], только после признания целым сообществом и только после прохождения инициационного испытания[27], без которого ни один шаман не может исполнять свои функции. Многие отказываются от этого предназначения, если род не признает их достойными быть шаманами[28].

Обучение играет существенную роль, но начинается оно только после первого экстатического переживания. Например, у маньчжурских тунгусов ребенок выбирается и воспитывается для того, чтобы стать шаманом, но решающим является первый экстаз: если переживание не состоялось, то род отвергает кандидата[29]. Иногда поведение молодого человека оказывается решающим и ускоряет посвящение; случается, что он убегает в горы и остается там семь или больше дней, питаясь животными, которых "хватает собственными зубами"[30], а возвращается в деревню грязный, окровавленный, в разодранной одежде и со спутанными волосами, "как дикарь"[31]. Только по истечении около десяти дней кандидат начинает произносить бессвязные слова[32]. Тогда старый шаман начинает осторожно задавать ему вопросы; кандидат (точнее, "дух", которым он одержим) молчит, злится и наконец указывает на того из шаманов, который должен будет принести жертвы богам и подготовить церемонию посвящения и освящения[33].

Отбор у бурятов и алтайцев

У аларских бурятов, исследования среди которых проводились Санжеевым, шаманизм передается по линии отца или матери, - но встречается также и спонтанный. В обоих случаях призвание проявляется через сны и приступы конвульсий, вызванные духами предков (утха). Шаманское призвание является обязательным; от него нельзя уклоняться. Если нет соответствующих кандидатов, духи предков начинают терзать детей; такие дети плачут во сне, становятся нервными и задумчивыми, и в возрасте тринадцати лет их посвящают в шаманскую профессию. Подготовительный период включает целый ряд экстатических опытов, являющихся также посвящением: духи предков появляются во сне и уносят неофита иногда даже в преисподнюю. Юноша продолжает учебу одновременно у стариков и шаманов; он изучает генеалогию и традиции рода, мифологию и шаманскую лексику. Инструктор называется "Отцом-Шаманом". Во время экстаза кандидат поет шаманские гимны[34]. Это знак, что контакт с тем светом уже налажен.

У южносибирских бурятов шаманизм преимущественно наследуется, но бывает и так, что шаманом становятся после выбора богов или случая; например, боги выбирают будущего шамана, ударяя в него молнией или указывая ему свою волю камнями, упавшими с неба[35]: кто-то случайно пьет тарасун (молочную водку), в котором оказывается такой камень, и превращается в шамана. Но этих избранных богами шаманов также должны вести и обучать старые шаманы[36]. При назначении нового шамана существенная роль принадлежит молнии: она указывает на небесное происхождение шаманских способностей. Этот случай не

единственный: у сойотов (тувинцев) также становятся шаманом после поражения молнией[37]. Молния нередко изображается на шаманском наряде.

В случае наследственного шаманизма души предков-шаманов выбирают юношу из семьи; при этом он становится "отсутствующим" и задумчивым, любит одиночество, у него бывают пророческие видения и иногда - припадки, во время которых он теряет сознание. При этом, как считают буряты, духи уносят душу на запад, если он должен стать белым шаманом, или на восток, если он должен стать черным (разницу между этими двумя типами шаманов мы увидим далее). Принятую во дворцах богов душу неофита предки-шаманы обучают тайнам своего ремесла, знанию форм и имен богов и т. д. Только после этого первого посвящения душа возвращается в тело[38]. Вскоре мы убедимся, что посвящение продолжается еще в течение долгого времени.

Для алтайцев шаманский дар преимущественно является наследственным. Еще будучи ребенком, будущий кам бывает болезненным, замкнутым, склонным к размышлениям ребенком; но отец долго готовит его, обучая песням и традициям рода. Если в каком-то роду юноша подвержен приступам эпилепсии, алтайцы уверены, что один из его предков был шаманом. Но камом можно стать также и по собственной воле, хотя такой шаман обычно почитается не слишком высоко[39].

У казахов и киргизов предназначение баксы обычно передается от отца к сыну; в исключительных случаях отец передает ее двум сыновьям. Но еще жива память о древних временах, когда неофит выбирался непосредственно старыми шаманами. "В те времена баксы выбирали среди всех казахских или киргизских юношей - чаще всего это были сироты, - чтобы посвящать их в профессию; для успеха ремесла необходима была, однако, склонность к нервным заболеваниям. Для лиц, готовящихся к баксылыку, были характерны резкие изменения настроения, быстрый переход от раздражения к нормальному состоянию, от меланхолии к оживлению"[40].

Передача по наследству и соискание шаманского могущества

Из этого краткого просмотра сибирских и среднеазиатских фактов следует извлечь два вывода: 1) наследственный шаманизм сосуществует с шаманизмом, которым наделяют непосредственно боги и духи; 2) нередко наблюдаются болезненные явления, сопутствующие спонтанному проявлению или наследственной передаче шаманского призвания. Теперь посмотрим, как выглядит ситуация в других регионах, вне Сибири, Средней Азии и арктической зоны.

Нет необходимости уделять слишком много внимания проблеме наследственной передачи или спонтанного призвания мага или знахаря. Обычно ситуация везде одна и та же: два пути доступа к магико-религиозным возможностям сосуществуют друг с другом. Достаточно будет нескольких примеров.

Профессия знахаря является наследственной у зулусов и бечуанов из Южной Африки[41], у ниимов Южного Судана[42], негритов и джакунов Малайского полуострова[43], у батаков и других народов Суматры[44], у даяков[45], у колдунов Новых Гебридов[46] и у нескольких гвианских и амазонских племен (шипибо, кобено, макуши и т. д.)[47]. "В глазах кобенов каждый шаман по праву преемничества обладает большей силой, чем тот, чей статус происходит из его собственной инициативы"[48]. У племен Скалистых Гор Северной Америки шаманские возможности также могут быть унаследованы, но передача их всегда осуществляется через экстатический опыт (сон)[49]. Как замечает Парк (p. 29), унаследование кажется скорее стремлением одного из детей или других членов семьи шамана после его смерти приобрести шаманские способности, черпая из того же источника. У пуйаллупов, замечает Мэриэн Смит[50], "способности имеют тенденцию оставаться в семье". Известны также случаи, когда сам шаман при жизни передает умения своему ребенку. Наследование шаманских способностей является, по-видимому, правилом у племен Плоскогорья (томпсон, шусвап, южные оканагоны, клаллам, нез персе, кламас, тенино), в Северной Каролине (шаста и др.); мы встречаем его также у хупа, чимарико, винту и западных моно[51]. Передача "духов" всегда остается основой

шаманского наследства, в отличие от метода, более часто используемого почти у всех североамериканских племен, - обретения этих "духов" в спонтанном переживании (сон и т. п.) или специально предпринятом поиске. Шаманизм довольно редко бывает наследственным у эскимосов. Один иглулиец стал шаманом после того, как его ранил морж, но он унаследовал дар матери, - а та стала шаманкой вследствие вхождения в ее тело огненного шара[52].

Функция знахаря не является наследственной у многих первобытных народов, перечислять которые здесь нет необходимости[53]. Это значит, что во всем мире допускается возможность приобретения магико-религиозных способностей как спонтанно (болезнь, сон, случайное нахождение источника "могущества" и т. п.), так и по собственной воле (соискательство). Следует заметить, что ненаследственное получение магико-религиозных способностей насчитывает почти неограниченное количество форм и вариантов, интересующих скорее общую историю религий, чем систематическое исследование шаманизма. Они охватывают как возможность получения магико-религиозных способностей спонтанным или добровольным образом и превращения таким образом в шамана, знахаря или мага, так и возможность получения таких способностей для личной безопасности и личной выгоды, как мы это видим почти во всем древнем мире. Эта последняя возможность получения магико-религиозных сил не подразумевает религиозного или общественного отличия по отношению к остальной части сообщества. Человек, добившийся возрастания своего магико-религиозного потенциала благодаря определенным элементарным, но традиционным техникам - для обеспечения хорошего урожая или для защиты от сглазу и т. п., - не стремится изменить свой общественно-религиозный статус и стать знахарем, пользуясь своими преимуществами. Он просто хочет расширить свои жизненные и религиозные возможности. Поэтому его поиск - скромный и ограниченный - магико-религиозных возможностей принадлежит к самому типичному и элементарному поведению человека по отношению к сакральному, поскольку, как мы это показали ранее, у первобытного человека, как и у каждого человеческого существа, стремлению наладить контакты с сакральным противостоит опасение, что он будет вынужден просто отречься от своего обычного человеческого состояния и превратиться в более или менее послушное орудие какого-либо проявления сакрального (бога, духа, предка и т. д.)[54].

На следующих страницах соискание магико-религиозных возможностей или получение таких возможностей от богов и духов будут интересовать нас лишь постольку, поскольку речь будет идти о массовом поиске сакрального, влекущем за собой коренное изменение общественно-религиозного статуса личности, которая в связи с этим преобразуется в мага-"специалиста". Даже в подобного рода случаях у нас будет возможность заметить некоторое сопротивление "выбору богов".

Шаманизм и психопатология

Теперь проанализируем связь, которая, как принято считать, существует между арктическим и сибирским шаманизмом и нервными болезнями, - прежде всего, различными формами арктической истерии. Начиная со времен Кривошапкина (1861, 1865), Богораза (1910), Виташевского (1911) и Чаплицкой (1914), не прекращается выяснение психопатологической феноменологии сибирского шаманизма[55]. Ольмаркс (A. Ohlmarks), сторонник объяснения шаманизма арктической истерией, даже определил различия между арктическим и субарктическим шаманизмом на основе степени душевных болезней их представителей. По мнению этого автора, шаманизм изначально был явлением сугубо арктическим, вызванным прежде всего влиянием космической среды на психическую неустойчивость жителей полярных регионов. Чрезмерный холод, одиночество, недостаток витаминов и т. п. должны были повлиять на нервное строение арктических народов, вызывая или психические болезни (арктическая истерия и т. д.), или шаманский транс. Единственное различие между шаманом и эпилептиком состоит, по его мнению, в том, что последний не может вызвать транс по собственной воле[56]. В арктической зоне шаманский экстаз является спонтанным и ограниченным явлением; только в этой зоне можно говорить о "большом шаманизме", то есть церемонии, заканчивающейся настоящим каталептическим трансом, во время которого душа, как принято считать, оставляет тело и путешествует в Небеса или в преисподнюю[57]. В субарктических регионах шаман, уже не будучи жертвой космического воздействия, не достигает спонтанно подлинного транса и вынужден вызывать полутранс при помощи

наркотиков или драматической игры - "путешествия" души[58].

Идея о равнозначности шаманизма и психических заболеваний высказывалась и по отношению к неарктическим формам шаманизма. Еще Вилькен утверждал, что у истоков индоевропейского шаманизма лежала настоящая болезнь, и только позже шаманы стали вызывать у себя подлинный транс[59]. Нет недостатка и в сообщениях о поразительной связи, существующей между умственной неуравновешенностью и различными формами южноазиатского и тихоокеанского шаманизма. Согласно Лоэбу[60], шаманы с острова Ниуэ являются эпилептиками или личностями чрезвычайно нервными, а происходят они из семейств, в которых нервная неуравновешенность является наследственной. Основываясь на описаниях М. А. Чаплицкой, Лэйяр[61] утверждал, что обнаружил точное подобие между сибирским шаманом и бвили у малекул. Сикерей ментавея[62] и Бомор келантана[63] также больны. На Самоа эпилептики становятся прорицателями. Батаки с Суматры и другие индонезийские народы чаще всего выбирают магами болезненных или слабых людей. У субанумов Миндао наилучший маг обычно неврастеник или, по меньшей мере, эксцентрик. Это находит подтверждение и в других регионах: на Андаманском архипелаге эпилептики считаются великими магами; у лотуко из Уганды калеки и душевнобольные обычно являются кандидатами в маги (хотя прежде чем они будут квалифицированы по своей профессии, они должны пройти длительное посвящение)[64].

Согласно Уссу[65], кандидаты-шаманы у арауканов Чили "всегда болезненны и сверхчувствительны, со слабым сердцем, разрушенным желудком, склонны к потере зрения. Они утверждают, что не могут сопротивляться зову божества, а неминуемым наказанием за их упорство и неверность была бы преждевременная смерть". Иногда, как, например, у хиваро[66], будущий шаман должен быть непременно мрачным и молчаливым существом или, как у селькнамов и йяманов Огненной Земли, - склонным к медитации и аскетизму[67]. Поль Радэн[68] указывает на эпилептоидную или истероидную структуру большинства знахарей, описания которых он приводит в подтверждение своего тезиса о психопатологическом происхождении класса колдунов и жрецов, добавляя точно в соответствии с Вилькеном, Лэйяром и Ольмарксом: "То, что поначалу возникало из психических закономерностей, стало навязанной механической формой для использования всех тех, кто стремится стать жрецом или наладить контакт со сверхъестественным". Ольмаркс[69] утверждает, что нигде в мире умственные болезни не являются такими интенсивными и распространенными, как в Арктике, и приводит замечание русского этнолога Дмитрия Зеленина: "На Севере эти психозы были намного более распространены, чем где бы то ни было". Но подобные наблюдения имели место и по отношению ко многим другим первобытным народам, и мы не видим, в чем они могли бы облегчить нам понимание какого-либо религиозного явления[70].

Душевнобольной, рассматриваемый как homo religiosus - единственный, кто нас здесь интересует, - оказывается неудачным, даже, если говорить точнее, обезьяноподобным мистиком. Его переживание лишено религиозного содержания, даже если внешне напоминает религиозное переживание, - как акт автоэротизма ведет к тому же физиологическому результату, что и настоящий половой акт (выделение семени), будучи всего лишь обезьяньей имитацией, поскольку лишен конкретного присутствия партнера. Возможно, впрочем, что отождествление нервного человека с личностью, "одержимой" духами, считающееся довольно частым в архаичном мире, является во многих случаях всего лишь результатом несовершенных наблюдений со стороны первых этнологов. У суданских племен, недавно исследованных Нэйделем[71], эпилепсия довольно распространена; но ни эпилепсия, ни какая бы то ни была другая душевная болезнь не считаются местными жителями настоящей одержимостью. Независимо от этого мы должны признать, что якобы арктическое происхождение шаманизма не обязательно исходит из нервной неуравновешенности народов, живущих близко к полюсу, а специфические эпидемии Севера зависят от определенной географической широты. Как мы убедились, подобные психопатологические явления встречаются на всем земном шаре.

Нет ничего удивительного в том, что такие болезни почти всегда имеют связь с призванием знахаря. Человек религиозный, как и больной, переносится на витальный уровень, открывающий ему фундаментальные предпосылки человеческого существования, то есть одиночество, недолговечность, враждебность окружающего мира. Часто, когда призвание

шамана или знахаря проявляется через болезнь или эпилептический припадок, посвящение кандидата равнозначно его исцелению[72]. Известный якутский шаман Тюспют (то есть "упавший с неба") заболел в возрасте 20 лет; он начал петь и почувствовал себя лучше. Когда с ним познакомился Серошевский, ему было 60 лет, но его энергии можно было позавидовать: "Если нужно, он может бить в бубен, танцевать, скакать целую ночь". Этот человек, кроме того, много путешествовал, работал даже на золотых приисках в Сибири. Но он чувствовал постоянную потребность в шаманской деятельности: если он не занимался ею длительное время, то чувствовал себя хуже[73].

Вот что один гольдский шаман рассказал Штернбергу[74]: "Старики говорят, что несколько поколений тому назад в моем роду были три великих шамана. Среди моих ближайших предков шаманов не знали. У моих родителей было прекрасное здоровье. Мне 40 лет; я женат, но детей у меня нет. До двадцатого года жизни я чувствовал себя прекрасно; потом заболел, все мое тело ныло, у меня были страшные головные боли. Шаманы пытались меня вылечить, но безуспешно. Когда я сам стал шаманом, мое состояние улучшилось. Я стал шаманом десять лет назад, но поначалу я упражнялся на себе; других я лечу только последние два года. Профессия шамана чрезвычайно изнурительна".

Санжеев встретил бурята, который в молодости был "анти-шаманистом", но потом заболел и после напрасных попыток вылечиться (в поисках хорошего врача он ездил даже в Иркутск) попробовал сам стать шаманом. Он сразу выздоровел и остался шаманом до конца своих дней[75]. Штернберг также замечает, что выбор шамана проявляется через довольно тяжелую болезнь, обычно совпадающую с периодом полового созревания. В итоге, однако, будущий шаман выздоравливает с помощью все тех же духов; впоследствии они становятся его духами-покровителями и помощниками. Иногда это предки, которые пожелали передать ему неиспользованных духов-помощников. По сути, речь идет о своего рода наследственной передаче: в этих случаях болезнь является признаком "выбора" и всего лишь временным явлением[76].

Итак, главным является вопрос исцеления, овладения собой, равновесия, которые осуществляются именно благодаря занятиям шаманской практикой. Например, эскимосский или индонезийский шаман обязан своей силой и престижем не своей подверженности эпилептическим припадкам, а тому, что он может эту эпилепсию обуздать. Внешне очень легко заметить большое сходство между феноменологией истерии и трансом сибирского шамана, однако принципиальным фактом остается способность шамана произвольно вызывать свой "эпилептоидальный транс". Более того, шаманы, внешне так похожие на эпилептиков и истериков, демонстрируют более чем нормальную нервную конституцию: они умеют концентрироваться с интенсивностью, недоступной простым смертным; они способны на изнурительные усилия; они контролируют свои экстатические движения и т. д.

Согласно собранным Карйалайненом материалам Белявского и других, вогульский шаман отличается живой интеллигентностью, у него прекрасное гибкое тело, а его энергия кажется неограниченной. В процессе самой подготовки к будущей работе неофит старается укрепить свое тело и усовершенствовать умственные способности[77]. Знакомый Серошевскому якутский шаман Мичилла, несмотря на свой преклонный возраст, во время сеанса превосходил молодых высотой прыжков и энергией жестов. "Он оживлялся, он поражал своей ловкостью и пылом. Он протыкал себя ножом, глотал палки, хватал раскаленные угли"[78]. У якутов хороший шаман "должен быть рассудительным, тактичным, должен уметь убеждать окружающих; прежде всего, он не может быть заносчивым, тщеславным, резким. В нем должна чувствоваться внутренняя сила, которая не поражает, но осознает свое могущество"[79]. Трудно распознать в таком портрете эпилептика, которого мы представляли на основании других описаний...

Хотя шаманы выполняют свой экстатический танец в юрте, полной зрителей, в ограниченном пространстве, в нарядах, содержащих свыше 15 кг железа в форме кружков и разных других предметов, они никогда никого не задевают[80]. И хотя во время транса казахско-киргизский бакса бросается во все стороны с закрытыми глазами, однако всегда находит все нужные ему предметы[81]. Эта поразительная способность контролирования даже экстатических движений подтверждает замечательную нервную конституцию. Обычно сибирский или североазиатский

шаман не выказывает признаков умственного расстройства[82]. Его память и способность самоконтроля явно выше средних. Согласно Каю Доннеру[83], "можно считать, что у самоедов, остяков и некоторых других племен шаман обычно здоров, а в интеллектуальном отношении часто превосходит свою среду". У бурятов шаманы являются главными хранителями устного эпического творчества[84]. Поэтический словарь якутского шамана включает 12 000 слов, тогда как общеупотребительный язык - единственный, которым пользуется остальная часть общества, - составляет всего 4 000 слов (H. M. and N. K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 199). У казахов и киргизов бакса, "певец, поэт, музыкант, прорицатель, жрец и врач, является, очевидно, хранителем религиозных и народных традиций, хранителем легенд, которым несколько сотен лет"[85].

Подобные наблюдения удалось выполнить и по отношению к шаманам других регионов. Согласно Кох-Грюнбергу[86], "шаманы у таулипангов (Южная Америка) обычно люди интеллигентные, иногда хитрые, но обычно обладающие большой силой духа, поскольку во время подготовки и выполнения своих функций они должны проявлять невероятную энергию и самообладание". А. Метро делает замечание относительно амазонских шаманов: "Никакая аномалия или физическая или физиологическая особенность не считается, по-видимому, проявлением какой-то особой предрасположенности к шаманизму"[87].

У винту передача и совершенствование знаний находится в руках шаманов[88]. Интеллектуальные усилия даякского пророка-шамана огромны и указывают на значительно более высокие, чем у большинства, умственные способности[89]. То же наблюдение относится и к африканскому шаманизму вообще[90]. А в исследованных Нэйделем суданских племенах "нет шамана, который был бы в нормальной жизни личностью "ненормальной", неврастеником или параноиком: если бы таковой появился, его признали бы сумасшедшим и не чтили бы как шамана. Так что шаманизм ни в коем случае нельзя связывать с зарождающейся или скрытой ненормальностью; я не припоминаю ни одного шамана, у которого профессиональная истерия переродилась бы в умственное помешательство"[91]. В Австралии дело обстоит еще проще: знахари должны быть совершенно здоровыми и нормальными, и чаще всего они такими и являются[92].

Необходимо также считаться с тем фактом, что настоящее посвящение включает не только экстатический опыт, но и, как мы сейчас убедимся, теоретическое и практическое обучение, слишком сложное, чтобы оно могло быть доступно больному. Независимо от того, подвержены ли они настоящим припадкам эпилепсии или истерии, шаманы, колдуны и знахари не могут рассматриваться как обычные больные: их психопатологический опыт включает в себя теоретическое содержание. Ведь если они вылечились сами и могут лечить других, то это происходит, между прочим, и потому, что им известен механизм или, точнее, теория болезни.

Все эти примеры так или иначе подтверждают особое положение знахаря внутри общества. Независимо от того, избрали ли его боги или духи своим представителем, или он был предрасположен к этой функции в силу физических увечий, или же был носителем наследства, равнозначного магико-религиозному призванию, - знахаря отделяет от мира простых смертных то, что он находится в более непосредственной связи с сакральным и более успешно манипулирует его проявлениями. Увечье, нервная болезнь, спонтанное или наследственное призвание - все это только внешние признаки "выбора", "избрания". Иногда это признаки физические (врожденное или приобретенное увечье), а иногда речь идет о несчастном случае, даже самом простом (например, падение с дерева, укус змеи и т. п.); обычно - мы это рассмотрим более подробно в следующей главе - избранию предшествуют необычные явления: гром, видения, сны и т. п.

Это представление о выборе и обособлении знахаря в контексте необычных и ненормальных явлений следует изучить внимательнее, поскольку, если хорошо к этому присмотреться, обособление, как таковое, вытекает из самой диалектики сакрального. По сути, самые элементарные иерофании являются не чем иным, как всего лишь радикальным отделением какого-либо объекта от окружающей космической сферы, отделением, имеющим онтологический смысл: определенный камень, дерево, место благодаря самому факту, что они проявляются как сакральные, что они были определенным образом "выбраны" как объекты, наполненные сакральным, онтологически отделяются от остальных камней, деревьев и мест и

размещаются в иной, сверхъестественной плоскости. Ранее, в "Трактате об истории религий", мы проанализировали структуру и диалектику иерофании и кратофании - магико-религиозных и властных проявлений сакрального. Здесь следует обратить внимание на симметрию, существующую между выделением сакральных объектов, существ и знаков и "выбором", "избранием" тех, кто переживает сакральное с большей, чем остальное общество, интенсивностью, определенным образом воплощая это сакральное, так как они сильнее его переживают или, скорее, "их переживает" избравшая их религиозная "форма" (бог, дух, предок и т. д.). Эти несколько вступительных замечаний приобретут смысл, когда мы станем анализировать методы подготовки и технику посвящения будущих шаманов.

Глава 2
Инициационные болезни и сны

Болезнь-посвящение

Болезни, сны и экстазы более или менее патогенного характера являются, как мы видели, типичным средством достижения шаманского состояния. Иногда эти уникальные переживания означают именно то, что считается "избранием" свыше, и служат лишь подготовкой кандидата к новым откровениям. Однако чаще всего болезни, сны или экстазы сами по себе и составляют посвящение, то есть трансформируют обычного человека в шамана, который служит сакральному[1]. Конечно, после подобного экстатического переживания всегда и всюду кандидат проходит теоретическое и практическое обучение у старых мастеров, и все же именно это переживание является решающим фактором, именно оно коренным образом меняет религиозный статус "избранной" личности.

Любые экстатические переживания, которые определяют призвание будущего шамана, несут в себе традиционную схему церемонии посвящения: страдание, смерть и воскрешение. С этой точки зрения всякая "болезнь-призвание" играет роль инициации, поскольку страдания, вызванные ею, соответствуют испытаниям посвящения, психическая изоляция "больного избранника" эквивалентна изоляции и одиночеству во время церемонии посвящения, а приближение смерти, ощущаемое больным (агония, потеря сознания и т. п.), напоминает символическую смерть, которая входит в большинство инициаций. Ниже мы на примерах покажем, сколь глубока аналогия между болезнью и посвящением. Некоторые физические страдания находят свое точное отображение в инициационной (символической) смерти - например, "расчленение" тела кандидата (= больного): этот экстатический опыт может осуществиться либо в виде страданий во время "болезни-призвания", либо через некоторые ритуальные церемонии, либо в форме сновидений.

Эти первые экстатические опыты, хотя и довольно богатые по содержанию, почти всегда включают в себя одну или несколько следующих тем: расчленение тела, после которого происходит обновление внутренних органов, вознесение на Небеса и общение с богами или духами, нисхождение в Преисподнюю и разговор с богами или душами умерших шаманов, разнообразные откровения религиозной и шаманской природы (тайны ремесла). Несложно увидеть, все эти темы относятся к посвящению. В некоторых материалах зафиксированы все их элементы - в других же упоминаются только один или два (расчленение тела, вознесение на Небо). Кроме того, возможно, что отсутствие некоторых тем посвящения объясняется - по крайней мере частично - недостаточностью данных об этом: первые этнологи обычно ограничивались информацией общего характера.

В любом случае, наличие или отсутствие тех или иных элементов указывает также на определенную религиозную ориентацию соответствующих шаманских техник. Несомненно, существует разница между "небесным" шаманским посвящением и тем, которое с определенными оговорками можно было бы назвать "адским". От роли, которую играет Высшее Небесное Существо в возникновении экстатического транса, или, наоборот, от значения, которое приписывается духам умерших шаманов или "демонам", зависят различные ориентации. Возможно, эти ориентации обусловлены различными или даже противоположными религиозными концепциями. Так или иначе, они говорят о длительной эволюции и, несомненно, истории, которую на нынешнем этапе изучения можно очертить только гипотетически и предварительно. Пока что мы не должны заниматься историей этих типов посвящения, и, чтобы не усложнять изложение, мы отдельно представим каждую из больших мифо-ритуальных тем: "расчленение" тела кандидата, вознесение на Небо, нисхождение в Ад. Однако не следует забывать, что это разделение довольно редко соответствует действительности, а иногда - как мы вскоре увидим на примере сибирских

шаманов - три главные темы посвящения сосуществуют в опыте одного и того же человека, нередко это случается и в рамках одной и той же религии. Наконец, мы должны учитывать, что, хотя эти экстатические переживания и составляют собственно посвящение, они являются лишь частью сложной системы традиционного обучения.

Описание шаманского посвящения мы начнем с рассмотрения экстатического типа, поскольку он кажется нам и древнейшим, и наиболее полным в том смысле, что включает в себя все упомянутые выше мифо-ритуальные темы. Потом мы представим примеры такого же типа посвящения не только в Сибири и Северо-Восточной Азии, но и в других регионах.

Инициационные экстазы и видения якутских шаманов

В предыдущей главе мы привели несколько примеров шаманского призвания, проявляющегося в форме болезни. Иногда речь идет не столько о настоящей болезни, сколько о постепенном изменении поведения. Кандидат становится задумчивым, ищет одиночества, много спит, видит пророческие сны, иногда с ним случаются припадки[2]. Все эти симптомы являются только прелюдией к новой жизни, в которую кандидат входит, нередко сам не осознавая этого. Его поведение напоминает, впрочем, первые признаки мистического призвания - одинаковые во всех религиях и достаточно известные, чтобы здесь на них не останавливаться.

Но есть и такие "болезни", припадки, сны и галлюцинации, которые сразу же решают вопрос будущей карьеры шамана. Для нас не слишком важно, был ли такой патогенный экстаз реальным переживанием, плодом воображения или просто последующим обогащением фольклорных легенд, которые в итоге вошли в рамки традиционной шаманской мифологии. Принципиальным нам кажется практическое доверие к этим переживаниям, тот факт, что они узаконивают призвание и магико-религиозную силу шамана, что именно на них ссылаются как на единственно возможное обоснование радикальных изменений религиозного порядка.

Например, якутский шаман Софрон Затеев утверждает, что будущий шаман обычно "умирает" и в течение трех дней лежит в юрте без воды и питья. В прежние времена в таких случаях трижды проводили церемонию "расчленения". Другой шаман, Петр Иванов, более подробно рассказывает об этой церемонии: части тела кандидата отрываются и раздираются железным крючком; кости очищаются, жидкости выпускаются из тела, а глаза вырываются из орбит. После этой процедуры все кости собираются и скрепляются железом. Согласно словам другого шамана, Тимофея Романова, церемония расчленения длится от 3 до 7 дней[3]; в это время кандидат, как мертвый, почти не дышит, оставаясь в уединенном месте.

Якут Гаврил Алексеев утверждает, что у каждого шамана есть Мать-Хищная-Птица; она похожа на большую птицу с железным клювом, загнутыми когтями и длинным хвостом. Эта мифическая птица показывается только дважды: при духовном рождении шамана и при его смерти. Она забирает его душу, заносит ее в преисподнюю и оставляет для дозревания на ветке ели. Когда душа достигает зрелости, птица возвращается на землю, разрывает тело кандидата на мелкие кусочки, которые раздает злым духам болезней и смерти. Каждый из духов пожирает доставшийся ему кусочек тела: это обеспечивает будущему шаману способность лечить соответствующие болезни. После съедения всего тела духи отходят. Мать-Птица складывает кости на место, и кандидат пробуждается, как от глубокого сна.

Согласно другой информации из Якутии, злые духи заносят душу будущего шамана в преисподнюю и закрывают ее в отдельном доме на три года (для тех, кто станет низшим шаманом, - только на один год). Именно там шаман проходит посвящение: духи обезглавливают его, голову откладывают в сторону (чтобы кандидат мог собственными глазами видеть свое расчленение) и разрывают тело на мелкие кусочки, которые затем делят между собой духи различных болезней; только при таких условиях будущий шаман обретает способность исцелять. Затем его кости покрываются свежим мясом; в некоторых случаях он получает также и новую кровь[4].

Согласно другой якутской легенде, также записанной Ксенофонтовым[5], шаманы рождаются на

Севере. Там растет огромная ель, на ветвях которой находятся гнезда. Великие шаманы пребывают на самых высоких ветвях, средние - на средних, а самые малые - внизу[6]. По мнению некоторых, Мать-Хищная-Птица с орлиной головой и железными перьями садится на Древо, сносит яйца и высиживает их; для появления на свет великих шаманов требуется три года инкубации, средних - два, малых - один год. Когда душа выходит из яйца, Мать-Птица отдает их для обучения дьяволице-шаманке, у которой только один глаз, одно плечо и одна кость[7]. Она укачивает душу будущего шамана в железной люльке и кормит ее застывшей кровью. Далее появляются три черных "дьявола", которые разрывают его тело на куски, вбивают ему в голову копье, а куски мяса разбрасывают в разные стороны в качестве жертвы. Три других "черта" отрывают ему челюсть: по кусочку для каждой болезни, которую ему предстоит излечить. Если в итоге не хватает какой-либо кости, то для ее замены должен умереть кто-то из членов его семьи. Иногда случается, что умирает до девяти родственников[8].

Согласно другой информации, "черти" удерживают душу кандидата до тех пор, пока он не усвоит их знания. На протяжении всего этого времени кандидат болеет. Его душа превращена в птицу или в другое животное, или даже в человека. "Сила" кандидата хранится в гнезде, укрытом в листве дерева, и когда шаманы сражаются друг с другом - в облике животных, - то стараются уничтожить гнездо своего противника[9].

Во всех этих примерах мы встречаем центральную тему церемонии посвящения: расчленение тела неофита и восстановление его органов; ритуальная смерть, после которой происходит воскрешение и мистическое наполнение. Запомним также мотив Птицы, высиживающей шаманов на ветвях Древа Мира; она имеет огромное значение в североазиатских мифологиях, особенно в шаманской мифологии.

Инициационные сны самоедских шаманов

Согласно юрако-самоедским информаторам Летисало, собственно посвящение начинается с обучения игры на бубне; именно при этом удается увидеть духов. Шаман Ганикка рассказал ему, что однажды, когда он бил в бубен, низошли духи и разрубили его на части, отрубив в том числе и руки. Семь дней и семь ночей он лежал без сознания на земле. В это время его душа пребывала в Небесах, прогуливалась с Духом Грома и была с визитом у бога Миккулая[10].

А. А. Попов[11] рассказывает об одном шамане авамских самоедов (ненцев). Заболев ветряной оспой, тот в течение трех дней лежал без сознания; его уже сочли умершим и на третий день чуть не похоронили. Именно тогда осуществилось его посвящение. Он помнит, что был отнесен на середину моря. Там он услышал голос Болезни (то есть ветряной оспы), говорящий ему: "Ты получишь дар шамана от Властелинов Вод. Твоим шаманским именем будет Хуоттарие (Ныряльщик)". Затем Болезнь замутила морскую воду. Кандидат вынырнул и влез на гору. Там он встретил нагую женщину и стал сосать ее грудь. Женщина, по-видимому Властительница Воды, сказала: "Ты мой ребенок; только поэтому я позволяю тебе сосать мою грудь. Ты встретишь много препятствий и будешь очень измучен". Затем муж Властительницы Воды, Властитель Преисподней, дал ему двух проводников - горностая и мышь, - которые должны были отвести его в ад. Взойдя на возвышение, проводники показали ему семь юрт с ободранными крышами. Кандидат вошел в первую из них и встретил там жителей ада и людей с Великой Болезнью (ветряной оспой). Они вырвали у него сердце и бросили его в котел. В остальных шатрах он познал Господина бешенства и Господ всех нервных болезней; он встретил там также злых шаманов. Так он научился распознавать различные болезни, терзающие людей[12].

Кандидат, все время сопровождаемый своими проводниками, прибыл затем в страну шаманок, которые укрепили ему горло и голос[13]. Затем его занесло на берег Девяти Морей. Посреди одного из них был остров, в центре которого возносилась до Неба молодая береза. Это было Древо Господина Земли. Возле него росли девять трав - родоначальники всех растений, растущих на земле. Дерево было окружено морями, и в каждом из них плавал один вид птиц с детенышами; было несколько видов уток, лебедь и кречет. Кандидат побывал у каждого моря: некоторые были соленые, другие настолько горячие, что он не мог приблизиться к берегу. Обойдя их, кандидат поднял голову и увидел на верхушке Древа людей[14] нескольких национальностей: тавгийских самоедов, русских, долганов, якутов и тунгусов. Он услышал

голоса: "Решено, что у тебя будет бубен (то есть обруч бубна), сделанный из ветвей этого Древа"[15]. Кандидат стал летать с морскими птицами. Когда он удалился от берега, Господин Древа крикнул ему: "Как раз упала моя ветвь; возьми ее и сделай из нее бубен, который будет тебе служить всю жизнь". Эта ветвь имела три разветвления, и Господин Древа приказал ему сделать три бубна, которые должны были охраняться тремя женщинами, и каждый из них будет использоваться при особой церемонии: один при родах, другой при исцелении больных, третий - для поиска людей, затерявшихся в снегах.

Господин Древа дал ветви также всем людям, находившимся на верхушке Древа, но - приняв человеческий облик и высунувшись из дерева по грудь - он добавил: "Есть только одна ветвь, которую я не даю моим шаманам, так как сохраняю ее для остальных людей. Они смогут строить из нее жилища и использовать ее для других своих целей". Крепко схватив ветвь, кандидат готов был возобновить полет, когда снова услышал человеческий голос, описывавший ему целительные свойства семи растений и дававший некоторые указания относительно шаманского искусства. Он добавил, однако, что кандидат должен жениться на трех женщинах (что тот и сделал, женившись на трех сиротах, которых он вылечил от оспы).

После этого кандидат прибыл к бескрайнему морю, где он нашел деревья и семь камней. Последние по очереди рассказали ему о себе. У первого были зубы, как у медведя, и углубление в форме корзинки; он сообщил кандидату, что является камнем, удерживающим Землю: всем своим весом он удерживает поля, чтобы их не унес ветер. Другой служил для выплавления железа. Кандидат оставался с этими камнями семь дней и таким образом научился тому, как эти камни могут служить людям.

Два проводника, мышь и горностай, привели его затем на высокую округлую гору. Кандидат увидел перед собой вход и проник через него в очень светлую увешанную зеркалами пещеру, посреди которой, как ему показалось, горел огонь. Он заметил двух нагих, но покрытых шерстью, как северные олени, женщин[16]. Потом он увидел, что в пещере нет никакого огня, а свет падает сверху через отверстие. Одна из женщин сказала ему, что она беременна и должна родить двух северных оленей: один будет жертвенным животным[17] у долганов и эвенков, а другой - у тавгийцев. Она дала ему также волос, необходимый при выполнении шаманских операций для оленей. Вторая женщина также родит двух северных оленей - символы животных, которые будут помогать человеку во всех его делах, а также служить ему пищей. Из пещеры было два выхода, на север и на юг; через каждый из них женщины выслали молодого оленя, чтобы он служил лесным людям (долганы и эвенки). Вторая женщина также дала ему волос: когда он будет шаманствовать, то должен духом устремляться к этой пещере.

Далее кандидат прибыл на пустырь и увидел вдали гору. Через три дня он дошел до нее, вошел в отверстие и встретил нагого мужчину, раздувавшего огонь с помощью мехов. Над огнем находился котел, "большой, как половина Земли". Нагой мужчина заметил кандидата и схватил его огромными щипцами. "Я погиб!"- успел подумать новичок. Мужчина откусил ему щипцами голову, разделил тело на куски и бросил все в котел. Так он варил его тело в течение трех лет. Там было также три наковальни, и на третьей из них, служившей для выковывания наилучших шаманов, нагой человек выковал ему голову. Затем он бросил ее в одну из трех находившихся там кастрюль - в ту, где была самая холодная вода. При этом он объяснил, что когда шамана зовут лечить кого-то, а вода горячая, то бесполезно выполнять шаманские операции, так как больной уже пропащий; если вода будет теплой, - это означает, что больной выздоровеет; холодная вода показывает, что человек здоров.

Затем кузнец выловил его кости, плававшие в реке, собрал их и покрыл новым телом. Сосчитав кости, он объявил, что у кандидата их на три больше, чем нужно: поэтому он должен приобрести себе три шаманских наряда. Он выковал ему голову и показал, как читать буквы, находящиеся внутри. Он поменял ему глаза, и поэтому во время шаманских сеансов он не видит телесными глазами, а только этими мистическими. Он проткнул ему уши и дал способность понимать язык растений. Затем кандидат снова очутился на вершине горы, и вот наконец очнулся в юрте в окружении своих близких. Теперь он может петь и шаманить сколь угодно долго, никогда не утомляясь[18].

Мы привели этот рассказ в связи с его поразительным мифологическим и религиозным богатством. Если бы так же тщательно собирались сообщения других сибирских шаманов, то мы, вероятно, никоим образом не ограничивались бы обычной формулой: кандидат остается без сознания определенное количество дней, ему снится, что духи разрывают его на куски и уносят в Небеса и т. д. Как видим, экстаз посвящения происходит точно в соответствии с определенными темами-образцами: неофит встречает несколько божественных персонажей (Властительницу Вод, Господина Преисподней, Властительницу Зверей), после чего проводники-животные ведут его в Центр Мира, на вершину Мировой Горы, где находится Древо Мира и Господин Вселенной; от Мирового Древа и от самого Господа он получает древесину на бубен; полудемонические существа открывают ему природу и способ лечения всех болезней; наконец, другие демонические существа раздирают его тело на куски, варят его и заменяют его органы на лучшие.

Каждый из элементов рассказов о посвящениях последователен и входит в хорошо известную в истории религий символическую или ритуальную систему. К каждому из этих элементов нам придется еще вернуться. Все вместе они составляют очень выразительный вариант универсальной темы смерти и мистического воскрешения кандидата через нисхождение его в Преисподнюю и вознесение на Небо.

Посвящение у тунгусов, бурятов и др.

Та же схема посвящения встречается и у других сибирских народов. Тунгусский шаман Иван Чолко уверяет, что будущий шаман должен заболеть, его тело должно быть разорвано на куски, а его кровь должны выпить злые духи (харги). Эти духи - в действительности души умерших шаманов - бросают его голову в котел, где совершается ее перековка вместе с другими металлическими предметами, которые позже станут принадлежностями его ритуального наряда[19]. Другой тунгусский шаман рассказывает, что он болел целый год. Все это время он пел, чтобы лучше себя чувствовать. Его предки-шаманы пришли и посвятили его: они пробивали его стрелами до тех пор, пока он не потерял сознание и не упал на землю; тогда они сорвали с него тело, вырвали кости и сосчитали их; если бы их не хватало, то он не мог бы стать шаманом. Эта операция длилась в течение всего лета, и все это время он оставался без воды и без питья[20].

Бурятам, наряду с очень сложными публичными церемониями шаманского посвящения, также известны "болезни-сны" типа посвящения. Ксенофонтов приводит переживания Михаила Степанова, который утверждает, что кандидат, прежде чем станет шаманом, должен долго болеть; тогда души предков-шаманов окружают его, терзают, бьют, разрезают тело ножом и т. п. Во время этой операции будущий шаман не подает признаков жизни: его лицо и руки синеют, сердце едва бьется[21]. Согласно рассказу другого бурятского шамана, Булагата Бушачеева, духи предков уносят душу кандидата на "собрание шайтанов" в Небе, где происходит ее обучение. После посвящения его тело варят, чтобы научить его шаманскому искусству. Во время всей этой пытки посвящения в течение семи дней и семи ночей будущий шаман лежит, как мертвый. При этом родственники (кроме женщин) приближаются к нему и поют: "Наш шаман воскреснет и скоро нам поможет!" Пока тело кандидата разрывается и варится предками, никто чужой не может прикоснуться к нему[22].

Такие же переживания мы встречаем и в других регионах[23]. Телеутская женщина стала шаманкой после того, как у нее было видение: незнакомые мужчины разрезали ее тело на куски и варили его в котле[24]. По традиции алтайских шаманов, духи предков съедают их тело, выпивают кровь, вспарывают им живот и т. д.[25] Казахо-киргизский бакса утверждает: "У меня в небе пять духов, они режут меня сорока ножами, пробивают меня сорока гвоздями и т. д."[26].

Экстатический опыт расчленения тела, после которого происходит обновление органов, известен также у эскимосов. Они рассказывают о животном (медведь, морской конь, морж и т. д.), которое ранит кандидата, четвертует его или съедает, затем его кости обрастают новым телом[27]. Иногда терзающий зверь сам становится духом-помощником будущего шамана[28]. Обычно такие случаи спонтанного призвания проявляются если не в болезни, то по крайней мере в каком-то особенном случае (борьба с морским животным, падение под лед и т. п.), когда шаман бывает серьезно ранен. Однако большинство эскимосских шаманов сами ищут

экстатического посвящения, во время которого они проходят через многие испытания, иногда очень похожие на расчленение сибирского и центральноазиатского шамана. В этом случае речь идет о мистическом опыте смерти и воскрешения, вызванном созерцанием своего собственного скелета, к чему мы скоро вернемся. Пока что приведем несколько инициационных переживаний, параллельных представленным выше материалам.

Посвящение австралийских магов

Первые наблюдатели давно уже зафиксировали, что некоторые посвящения австралийских знахарей включают ритуальную смерть и восстановление органов кандидата, осуществляемые духами или душами умерших. Так, например, полковник Коллинз, опубликовавший свои наблюдения в 1798 году, сообщает, что у племен Порта Джексон знахарем становились, заснув на могиле: "Приходил дух умершего, хватал претендента за горло, вскрывал его, вытягивал внутренности, заменял их на новые, и рана сама закрывалась"[29].

Недавние исследования полностью подтвердили и дополнили эту информацию. Согласно сообщениям Ховитта[30], вотйобаллуки считают, что знахаря посвящает сверхъестественное существо, Нгатйа: оно вскрывает ему живот и вкладывает в него горные кристаллы, несущие магическую силу. Чтобы подготовить знахаря, эуахлаи поступают следующим образом: избранного молодого человека заносят на кладбище и оставляют там связанным на несколько ночей. Как только он остается один, к нему приходит множество зверей, которые касаются его и лижут. Затем появляется мужчина с палкой; он вбивает кандидату в голову кол и в рану вкладывает магический камень размером с лимон. И тут появляются духи, они поют магические песни и песни посвящения, чтобы таким образом научить неофита искусству целительства[31].

У аборигенов Уорбертон Ренджиз (Западная Австралия) посвящение происходит следующим образом: кандидат входит в пещеру, и два тотемических героя (дикий кот и эму) убивают его, вскрывают его тело, извлекают внутренние органы и заменяют их магическими веществами. Они вынимают также лопатку и берцовую кость, высушивают их и, перед тем как вставить на прежнее место, заправляют их теми же веществами. Во время этого испытания за кандидатом ухаживает его учитель: он поддерживает огонь и контролирует экстатические переживания кандидата[32].

Арунтам известны три способа посвящения в знахари: 1) через Ирунтаринию, то есть с помощью духов; 2) через Эрунча, то есть с помощью духов людей эрунча из мифологических времен - Альчера; 3) с помощью других знахарей. В первом случае кандидат приближается ко входу в пещеру и засыпает. Тогда появляется Ирунтариния, "бросает в него невидимое копье, которое пробивает ему шею, проходит через язык, оставляя в нем широкую рану, и выходит через рот". Впоследствии язык кандидата остается пробитым; в отверстие легко можно ввести палец. Второе копье разбивает ему голову, и жертва падает. Ирунтариния вносит его в очень глубокую пещеру, где, говорят, живут ирунтаринии, в немеркнущем свете, недалеко от чистых источников воды (по существу, это рай арунтов). В пещере дух вырывает у него внутренние органы и вкладывает другие, совершенно новые. Кандидат возвращается к жизни, но некоторое время ведет себя как сумасшедший. Духи ирунтаринии - невидимые ни для кого, кроме знахарей - относят его затем в деревню. Этикет запрещает ему шаманить в течение года; если за это время отверстие в языке закроется, то кандидата отвергают, поскольку, как считается, он потерял свои магические способности. В этот период он учится у других знахарей тайнам ремесла, особенно применению кристаллов кварца атнонгара[33], помещенных духами-ирунтариниями в его тело[34].

Второй способ посвящения знахаря очень похож на первый, с той единственной разницей, что эрунча не вносят кандидата в пещеру, а забирают его с собой под землю. Наконец, третий метод включает долгий ритуал в обособленном месте, где кандидат должен молча перенести операцию, выполняемую двумя старыми знахарями: они царапают его тело горными кристаллами, сдирая ему кожу, вдавливают кристаллы в волосистую поверхность тела, пробивают у него отверстие под ногтем правой руки и надрезают язык. Наконец, у него на лбу наносится рисунок под названием эрунчильда, "рука дьявола" (эрунча является злым духом арунтов). На теле выполняется другой рисунок, с черной линией посредине, представляющей

эрунча, а вокруг нее - линии, символизирующие, вероятно, магические кристаллы, которые он носит в своем теле. После этого посвящения кандидат ведет особый образ жизни с неисчислимыми табу[35].

Ильпаилюркна, знаменитый маг из племени унматьера, рассказал Спенсеру и Гиллену, что, "когда он стал знахарем, однажды к нему пришел очень старый целитель и бросил в него из пращи несколько камней атнонгара[36]. Некоторые из этих камней попали ему в грудь, другие, входя в одно ухо и выходя из другого, прошили ему голову и убили его. Затем старец вынул из него все внутренние органы - кишечник, печень, сердце и легкие - и оставил его лежать на земле всю ночь. Утром он вернулся, осмотрел его и, поместив в его тело, в его руки и ноги другие камни атнонгара, накрыл его листьями; потом он пел над телом, пока оно не вздулось. После этого он снабдил его новыми органами, поместил в него много других камней атнонгара и похлопал его по голове; это его оживило, он вскочил на ноги. Тогда старый знахарь приказал ему пить воду и есть мясо, содержащие камни атнонгара. Когда он проснулся, то не знал, где он находится. "Наверное, я погиб!" - сказал он. Но оглядевшись вокруг себя, он увидел стоящего рядом старца, который сказал: "Нет, ты не потерян, я тебя убил очень давно". Ильпаилюркна забыл все, что было связано с ним и с его прошлой жизнью. Затем старец привел его в лагерь и показал ему его жену, любра, о которой тот совершенно забыл. Такое странное возвращение и необычное поведение сразу позволили аборигенам понять, что он стал знахарем"[37].

У варрамунгов посвящение совершают духи пунтидир, соответствующие ирунтариям арунтов. Один знахарь рассказал Спенсеру и Гиллену, что его на протяжении двух дней терзали два духа, считавшие себя "его отцом и братом". На вторую ночь они снова приблизились к нему и убили его. "Пока он там лежал мертвый, они вскрыли его тело и вытянули из него органы, которые, однако, заменили новыми; в конце они вложили в его тело маленькую змею, которая и дала ему силу знахаря"[38].

Подобные переживания имеют место и в случае второго посвящения у варрамунгов, которое происходит - согласно Спенсеру и Гиллену[39] - еще более таинственно. Кандидаты должны непрерывно ходить или стоять на месте до тех пор, пока не упадут, изнуренные и без сознания. "Тогда вскрывают им бока и, согласно обычаю, извлекают внутренние органы, которые заменяются новыми". В голову вкладывается змея, а нос пробивается магическим предметом купитйа, который позже послужит им для лечения больных. Эти предметы изготовили еще в мифические времена Альчеринга некие необычайно могучие змеи[40].

У бинбингов считается, что знахарей посвящают сами духи Мундаджи и Мунканинджи (отец и сын). Маг Куркутйи рассказал о том, как, входя однажды в пещеру, он встретил старого Мундаджи, который схватил его за шею и убил. "Мундаджи вскрыл его тело на уровне пояса, вынул внутренние органы и, вкладывая в тело Куткутйи свои собственные, добавил несколько священных камней. Когда все было закончено, к нему подошел младший дух Мунканинджи и вернул его к жизни; он объявил, что отныне тот является знахарем, и показал ему, как следует вытягивать кости и освобождать людей, ставших жертвой порчи. Подняв знахаря в небо, дух опустил его на землю в лагере, где его уже оплакивали родные, поскольку считали его умершим. Долгое время он оставался в состоянии оцепенения, но потом постепенно пришел в себя; аборигены поняли, что он стал знахарем. Считается, что, когда осуществляется магическая операция, дух Мунканинджи находится рядом с неофитом, чтобы контролировать его, не будучи, разумеется, видимым для людей. Когда Куркутйи вытягивает кость - эта операция обычно производится ночью, - он интенсивно сосет место, где расположен желудок больного, и вытягивает определенное количество крови. Затем он выполняет над телом определенные движения руками, ударяет кулаком, трясется и сосет до тех пор, пока не выйдет кость, а тогда, прежде чем зрители смогут что-либо увидеть, сразу бросает ее в то место, где сидит Мунканинджи, спокойно за всем наблюдая. Затем Куркутйи говорит туземцам, что должен пойти попросить у Мунканинджи позволения на показ кости; получив это разрешение, он идет на то место, где, вероятно, предварительно положил кость, и возвращается оттуда с ней"[41].

В племени мара техника почти идентична. Тот, кто стремится стать знахарем, разводит огонь и сжигает жир, привлекая таким образом два духа Минунгарра, которые приближаются и

придают отвагу кандидату, уверяя, что они не убьют его совсем. "Прежде всего они его обезболивают, затем, согласно обычаю, надрезают его тело и вынимают органы, которые заменяются органами одного из духов. Затем его возвращают к жизни, говорят ему, что с этого момента он знахарь, показывают ему, как вытягивать кости из больных или освобождать людей от чар; затем его возносят в Небеса. В конце его опускают около поселка, где его находят оплакивающие его друзья... Среди умений, которыми обладает знахарь племени мара, есть умение влезать ночью по невидимому для простых смертных канату в небо, где он может разговаривать со звездными духами"[42].

Параллели Австралия - Сибирь - Южная Америка и др.

Как мы видели, аналогия между посвящениями сибирских шаманов и австралийских знахарей довольно глубока. Как в одном, так и в другом случае кандидат подвергается операции, выполняемой полубожественными существами или духами и состоящей в расчленении тела и обновлении внутренних органов и костей. В обоих случаях эта операция осуществляется в "аду", или же нисхождение в ад является одним из ее элементов. Что же касается кусков кварца или других магических предметов, которые духи, согласно верованиям, внедряют в тело австралийского кандидата[43], то этот элемент у сибиряков незначителен. Как мы видели, редко говорится о кусках железа или других предметах, брошенных в тот же котел, где переплавляются кости будущего шамана. И еще один признак отличает Сибирь от Австралии: в Сибири большинство шаманов "избираются" духами и богами, тогда как в Австралии карьера знахарей, по-видимому, с одинаковым успехом определяется результатами добровольного поиска, осуществляемого кандидатом, и спонтанного "выбора" духами или божественными существами.

С другой стороны, следует добавить, что методы посвящения австралийских магов не ограничиваются упомянутыми выше типами (см. ниже). Хотя существенным элементом посвящения представляется расчленение тела и замена внутренних органов, существуют и другие методы посвящения знахаря, прежде всего экстатическое переживание вознесения на Небо и обучения у небесных существ. Иногда в процедуре посвящения совмещаются и расчленение кандидата, и его вознесение на Небо (как мы видели, это имеет место у бинбингов и мара). В других племенах посвящение осуществляется во время мистического нисхождения в ад. Все эти типы посвящения мы встречаем также у сибирских и центральноазиатских шаманов. Такая симметрия между двумя группами мистических техник, практикуемых столь удаленными друг от друга архаическими народами, небезразлична при определении места и роли шаманизма в общей истории религий.

Во всяком случае, эта аналогия между Австралией и Сибирью явно подтверждает подлинность и древность шаманских обрядов посвящения. Предположение о древности усиливается еще и значением пещеры в посвящении австралийского знахаря. Роль пещеры в палеолитических религиях, по-видимому, была весьма существенной[44]. С другой стороны, пещера и лабиринт по-прежнему играют первостепенную роль в обрядах посвящения архаических культур (напр., Малекуле); оба действительно являются конкретными символами перехода в иной мир, нисхождения в преисподнюю. Согласно первым сообщениям о шаманах чилийских арауканов, они совершают свои посвящения в пещерах, часто украшенных головами животных[45].

У эскимосов Смит Саунда кандидат должен пойти ночью к крутому утесу со многими пещерами и двигаться точно в полной темноте. Если ему суждено быть шаманом, то он попадет в пещеру, в противном случае наткнется на скалу. Когда он входит, пещера за ним закрывается, и откроется снова только спустя некоторое время. Кандидат должен воспользоваться этим вторым моментом и быстро выйти, иначе он навсегда останется в скале[46]. Пещеры играют существенную роль и в посвящении североамериканских шаманов; именно там кандидаты видят свои сны и встречаются с духами-помощниками[47].

С другой стороны, теперь необходимо показать внеавстралийские параллели австралийским верованиям в то, что духи или посвящающие внедряют в тело кандидата горные кристаллы. Эти верования мы встречаем у семангов из Малакки[48]. Они являются одной из самых характерных черт южноамериканского шаманизма. "Шаман кобенов внедряет в голову новичка кристаллы горного хрусталя, которые съедают его мозг и глаза, заменяют эти органы

и становятся его силой"[49]. В других регионах горные кристаллы символизируют духов-помощников шамана[50]. Обычно для шаманов из тропической Южной Америки магическая сила конкретизируется в невидимой субстанции, которую мастера передают новичкам, иногда из уст в уста[51]. "Между магической субстанцией, невидимой, но ощутимой массой, и стрелами, кольцами, горными кристаллами, которыми начинен шаман, нет различия по существу. Эти предметы материализуют силу шамана, которая во многих племенах представляется в более туманной и несколько абстрактной форме магической субстанции"[52].

Эта архаическая черта, объединяющая южноамериканский шаманизм с австралийской магией, весьма существенна. Сейчас мы увидим, что она не единственная, существуют и другие[53].

Инициационное расчленение в Северной и Южной Америке, Африке и Индонезии

По существу, и спонтанное призвание, и поиск посвящения - как в Южной Америке, так и в Австралии или Сибири - предполагают таинственную болезнь или более или менее символический ритуал мистической смерти, часто внушаемой в виде расчленения тела и обновления органов.

У арауканов выбор обычно проявляется в неожиданной болезни: молодой человек падает, "как мертвый", и, когда вновь обретает силы, объявляет, что он станет мачи[54]. Одна рыбацкая дочь рассказала: "Я собирала ракушки между рифами, когда почувствовала как бы удар в грудь, и очень отчетливый голос изнутри сказал мне: "Стань мачи! Такова моя воля!" И тут от сильной боли внутри я потеряла сознание. Конечно же, это Нгенечен, владыка людей, вошел в меня"[55].

Обычно, как справедливо замечает Метро, символическая смерть шамана внушается долгим бессознательным состоянием и летаргическим сном кандидата[56]. Неофиты ямана Огненной Земли натирают себе лицо до тех пор, пока не появится вторая или даже третья "новая кожа", которую могут видеть только посвященные[57]. У бакаиров, тупи-имба и караибов определенно зафиксированы "смерть" (через табачный сок) и "воскрешение" кандидата[58]. Во время праздника посвящения арауканского шамана мастера и неофиты ходят босыми стопами по огню и не обжигаются, а их наряды не загораются. Видели также, как они вырывают себе нос и глаза. "Посвящающий втолковывал простым смертным, что он вырвал себе язык и глаза, чтобы обменять их на язык и глаза посвящаемого. Он также проткнул кандидата палочкой, которая, войдя в живот, вышла через позвоночник, не вызвав ни кровотечения, ни боли[59]. Шаманам тоба середину груди пробивают палочкой, которая входит в них, как ружейная пуля"[60].

Подобные черты засвидетельствованы и в североамериканском шаманизме. Посвящающие у майду помещают кандидатов в канаву, наполненную "лекарством", и "убивают" их с помощью "лекарства-яда"; после этого посвящения неофиты могут держать в руках раскаленные докрасна камни без какого бы то ни было вреда для себя[61]. Посвящение в шаманское общество помов "Церемония Духа" включает страдание, смерть и воскрешение неофитов: они лежат на земле, как трупы, прикрытые соломой. Такой же ритуал встречается у племен побережья - юки, хучном и мивок[62]. Комплекс церемоний посвящения у шаманов племени помо носит примечательное название "разрезание"[63]. У ривер патуин пупок кандидата в сообщество Куксу пробивается, как считается, копьем и стрелой самого Куксу; кандидат умирает, а затем воскрешается шаманом[64]. Шаманы луисеньо "убивают" друг друга стрелами. У тлингитов первая одержимость кандидата-шамана проявляется в виде транса, сваливающего с ног. Неофита меномини посвящающий "побивает" магическими предметами, а затем воскрешает[65]. Нет необходимости добавлять, что почти во всей Северной Америке обряды посвящения в тайные общества (шаманские или иные) включают ритуал смерти и воскрешение кандидата[66].

Ту же символику мистической смерти и воскрешения - либо через таинственные болезни, либо в виде шаманских церемоний посвящения - мы встречаем также в других регионах мира. У суданцев, живущих в горах Нуба, первый обряд посвящения называется "голова", и, по рассказам, в ходе этого обряда "вскрывается голова новичка, чтобы в нее мог войти дух"[67].

Однако известны посвящения и в результате шаманских сновидений или особых событий. Например, у одного шамана в возрасте около тридцати лет было несколько значительных видений: ему снился красный конь с белым брюхом, леопард, положивший ему лапу на плечо, змея, укусившая его, - а все эти животные играют значительную роль в шаманских видениях. Вскоре после этого он вдруг задрожал, потерял сознание и начал прорицать. Это был первый знак "избрания", но он ждал еще двенадцать лет, прежде чем его посвятили в куйуры. У другого шамана снов не было, но однажды ночью в его шалаш ударил гром, после чего "он лежал несколько дней, как мертвый"[68]. Колдун амазулу рассказывает своим друзьям, что ему снилось, как его унесла река. Ему снятся различные вещи. Его тело ослаблено, и к нему приходят сны. Ему снится многое, и, проснувшись, он говорит своим друзьям: "Мое тело сегодня разбито на части. Мне снилось, что многие люди пытались меня убить. Я убежал от них, сам не знаю как. После пробуждения в одной части моего тела появились одни ощущения, а в другой - другие. Мое тело теперь не всюду одинаково"[69].

Во сне ли, в болезни или в церемонии посвящения, центральный элемент всегда остается тем же: символическая смерть и воскрешение неофита с расчленением тела различными способами (четвертование, разрезание, вскрытие живота и т. п.). В приведенных ниже примерах умерщвление кандидата посвящающими мастерами обозначено еще более отчетливо.

Вот первое посвящение знахаря на Малекуле: "Некоего бвили из Лол-наронг посетил сын его сестры и сказал ему: "Я хочу, чтобы ты мне что-то дал". Бвили спросил: "А ты выполнил условия?" - "Да, я их выполнил". - "Ты не спал с женщиной?" На это племянник ответил: "Нет". Бвили: "Это хорошо. Иди-ка теперь сюда. Ложись на этот лист". Юноша лег на лист. Бвили сделал себе нож из бамбука, отрезал юноше руку и положил ее на двух листах. Он засмеялся, глядя на племянника, и тот ответил ему взрывом смеха. Тогда бвили отрезал вторую руку и положил ее на листах рядом с первой. Когда он обернулся, они снова оба засмеялись. Бвили отрезал ногу вместе с бедром и положил ее рядом с руками. Обернулся, смеясь вместе с юношей, отрезал вторую ногу и положил рядом с первой. Обернулся, смеясь. Племянник тоже не переставал смеяться. Наконец, бвили отрезал голову и, держа ее перед собой, засмеялся, и голова тоже засмеялась. После этого он приложил голову к туловищу, взял отрезанные руки и ноги и тоже приставил их к своим местам"[70]. Продолжение этой церемонии посвящения включает в себя магическое преображение мастера и ученика в курицу - хорошо известный у шаманов и колдунов символ "способности летать", к которому мы еще вернемся.

Согласно традиции папуасов киваи, некий мужчина был ночью убит духом умершего (оборо), который вынул из него все кости и заменил их костями оборо. Когда дух воскресил его, мужчина оказался подобным духам, то есть стал шаманом. Оборо дал ему кость, с помощью которой он мог вызывать духов[71].

У даяков Борнео посвящение мананга (шамана) включает три различные церемонии, соответствующие трем ступеням даякского шаманизма. Первая ступень, бесуди (слово, означающее, по-видимому, "ощупывать, касаться"), является самой элементарной и доступной за очень небольшую денежную сумму. Кандидат лежит, как больной, на веранде, а другие мананги целую ночь выполняют над ним движения руками. Можно предположить, что таким образом они обучают будущего шамана открывать болезни и лекарства путем ощупывания больного. (Не исключено, что при этом старые мастера внедряют магическую "силу" в тело кандидата в форме маленьких камешков или других предметов.)

Вторая церемония, беклити ("открытие"), более сложна и носит чисто шаманский характер. После ночи заклинаний мананги ведут неофита в комнату, отделенную перегородкой. "Там, как они говорят, они отрезают ему голову и вынимают мозг, затем, обмыв его, вкладывают обратно, чтобы дать кандидату прозрачный ум, способный проникать в тайны злых духов и болезней; затем они вкладывают ему в глаза золото, чтобы сделать его зрение достаточно острым, способным видеть душу, где бы она ни заблудилась, куда бы ни забрела; на кончики пальцев они вживляют ему зазубренные крючки, чтобы дать ему способность схватывать души и крепко их держать; наконец, пробивают его сердце стрелой, чтобы сделать его сострадательным и полным сочувствия к больным и страждущим"[72]. Конечно, церемония символична; на голову неофита кладется кокосовый орех, затем его разбивают и т. д.

Существует еще и третья церемония, венчающая шаманское посвящение; она включает экстатическое путешествие в Небеса по ритуальной лестнице. К этой финальной церемонии мы еще вернемся в одной из следующих глав.

Как видим, здесь мы имеем дело с церемонией, символизирующей смерть и воскрешение кандидата. Замена внутренностей осуществляется ритуальным способом, не обязательно подразумевающим экстатическое переживание сна, болезни или временного помешательства австралийских или сибирских шаманов. Обоснование смысла замены органов (обретение лучшего зрения, чуткости сердца ит.д.) - если оно аутентично - показывает, что первичное значение обряда уже забыто.

Посвящение эскимосских шаманов

У анмасальских эскимосов не ученик приходит к старому ангакоку (множественное число ангакут), чтобы получить посвящение, а шаман сам его выбирает еще в детском возрасте[73]. Шаман выбирает его из мальчиков от шести до восьми лет, которых сочтет наиболее подходящими для посвящения, - "чтобы знание существующих высших сил было сохранено для будущих поколений"[74]. "Могут быть избраны только некоторые особо одаренные души, способные иметь видения, визионеры с истерическими склонностями. Старый ангакок находит ученика, а обучение осуществляется в строжайшей тайне, далеко от дома, в горах"[75]. Ангакок учит его, как уединиться возле старой могилы на берегу озера и там, потирая один камень о другой, ждать события. "И тогда из глубины озера или ледника выйдет медведь, пожрет все твое тело, оставив только скелет, и ты умрешь. Но ты вновь обретешь свое тело, ты пробудишься, и твоя одежда прилетит к тебе"[76]. У эскимосов Лабрадора сам Великий Дух Торнгарсоак появляется в облике огромного белого медведя и съедает кандидата[77]. На западе Гренландии, когда появляется дух, кандидат остается "мертвым" в течение трех дней[78].

Конечно, речь идет об экстатическом переживании ритуальной смерти и воскрешения, во время которого мальчик на некоторое время теряет сознание. Что касается пожирания тела до скелета и последующего покрытия его новым телом, то в этом проявляется характерная черта эскимосского посвящения, к которому мы сейчас вернемся, исследуя другую мистическую технику. Неофит трет камни целое лето, и даже несколько лет подряд, пока не добудет своих духов-помощников[79]; но на каждое время года он ищет другого наставника, чтобы обогатить свой опыт (поскольку каждый ангакок является специалистом по определенной технике) и составить себе группу духов-помощников[80]. Пока неофит трет камни, он подчиняется различным табу[81]. Ангакок обучает одновременно пять или шесть учеников[82] и получает плату за их обучение[83].

У эскимосов иглулик это происходит иначе. Когда юноша или девушка желают стать шаманами, они приходят с подарком к мастеру, которого они избрали, и говорят: "Я пришел к тебе, ибо стремлюсь видеть". В тот же вечер шаман просит у своих духов, "чтобы они устранили всякие препятствия". Затем кандидат и его семья исповедуются в совершенных грехах (нарушение табу и др.), очищаясь тем самым перед духами. Срок обучения не очень длителен, особенно для мужчин. Он может даже не превышать пяти дней. Разумеется, потом кандидат продолжит свою подготовку самостоятельно. Уроки проводятся утром, в полдень, вечером и ночью. В этот период кандидат очень мало ест, а его семья не принимает участия в охоте[84].

Само посвящение начинается с операции, о которой нам известно очень немного. Из глаз, мозга и внутренностей ученика старый ангакок извлекает его "душу", чтобы духи узнали все самое лучшее о будущем шамане[85]. В результате этого "извлечения души" кандидат обретает способность самостоятельно извлекать душу из своего тела и предпринимать мистические путешествия через пространство и в глубинах моря[86]. Возможно, что эта таинственная операция определенным образом напоминает техники австралийских шаманов, описанные нами выше. Во всяком случае, "извлечение души" из внутренностей явно таит в себе "обновление" внутренних органов.

Затем наставник передает ему ангакок, называемый также кауманек, что значит "блеск" или

"озарение ученика", поскольку ангакок представляет собой "таинственный свет, который шаман вдруг ощущает во всем теле, внутри головы, в самой сердцевине мозга - непостижимый фонарь, яркий огонь, дающий ему способность видеть в темноте как в прямом, так и в переносном смысле, и теперь он даже с закрытыми глазами может видеть сквозь мрак и замечать вещи и будущие события, скрытые от остальных людей; он может таким образом знать и будущее, и тайны других людей"[87].

Кандидат обретает этот мистический свет после долгих часов, проведенных на скамейке в своем шалаше, где он вызывает духов. Когда он впервые видит этот свет, то "словно дом, в котором он находится, вдруг поднимается в воздух; он видит очень далеко пред собой, через горы, как если бы земля была большой равниной, и его глаза достигают края земли. Ничто теперь нельзя скрыть от него. Он не только способен видеть очень далеко, но может также и находить похищенные души, независимо от того, охраняются ли они, сокрыты ли в далеких чужих странах или же унесены вверх или вниз, в страну мертвых"[88].

Мы встречаем здесь те же переживания подъема, вознесения и даже левитации, свойственные сибирскому шаманизму, которые, однако, мы находим также и в других регионах, так что их можно считать характерной чертой шаманских техник вообще. У нас не раз еще будет возможность вернуться к этим техникам вознесения и к их религиозным аспектам. Пока что заметим, что переживание внутреннего света, решающее в шаманской карьере иглулика, знакомо многим высшим мистикам. Ограничимся несколькими примерами: "внутренний свет", антар йотих, определяет в Упанишадах самую сущность атмана[89]. В йогических техниках, особенно это касается буддийских школ, разноцветный свет свидетельствует об успехе определенных медитаций[90]. Подобным образом и "Тибетская Книга Мертвых" приписывает большое значение свету, в котором, вероятно, купается душа умирающего во время агонии и непосредственно после смерти: от решительности, с какой выбирается чистый свет, зависит судьба людей после смерти (освобождение или перевоплощение)[91]. Не будем, наконец, забывать об огромной роли, которую играет свет в христианской теологии и мистике[92]. Все это поможет нам лучше понять опыт эскимосских шаманов. Есть основания считать, что такие мистические переживания были в некотором смысле доступны архаическому человечеству с древнейших времен.

Созерцание собственного скелета

Кауманек является мистической способностью, которую наставник иногда передает ученику от Духа Луны. Ученик может также достичь ее непосредственно при помощи духов умерших, Матери карибу или медведей[93]. Но речь всегда идет о личном переживании; неофит знает, что эти мифические существа являются только источниками, от которых он, при условии должной подготовки, вправе ожидать откровения.

Прежде чем попытаться обрести одного или нескольких духов-помощников, являющихся как бы новыми "мистическими органами" каждого шамана, эскимосский неофит должен успешно пройти великое инициационное испытание. Этот опыт требует длительных усилий, физической аскезы и умственной концентрации, целью которых является обретение способности видения самого себя как скелет. На тему этого духовного упражнения расспрашиваемые Расмуссеном шаманы часто давали туманные объяснения, которые этот выдающийся исследователь передает следующим образом: "Хотя ни один шаман не способен объяснить как и почему, тем не менее он может, благодаря силе, которую его мысль получает от сверхъестественного, освободить свое тело от мяса и крови так, чтобы остались только кости. При этом он должен назвать все части своего тела, правильно наименовать каждую кость, используя не обыкновенный человеческий язык, а исключительно особый священный язык шаманов, которому он научился от своего учителя. Видя себя таким, голым и совершенно лишенным недолговечной плоти и крови, неофит сам посвящает себя - также на священном языке шаманов - своей великой работе через ту часть своего тела, которой суждено самое длительное сопротивление воздействию солнца, ветра и времени"[94].

Это важное медитационное упражнение, которое также равнозначно посвящению (так как обретение духов-помощников тесно связано с успехом посвящения), удивительно напоминает

сны сибирских шаманов, с той лишь разницей, что доведение до состояния скелета является там операцией, выполняемой предками-шаманами или другими мифическими существами, тогда как у эскимосов речь идет о ментальном процессе, осуществляемом посредством аскезы и личных усилий по концентрации. Здесь, как и там, основными элементами такого мистического видения является освобождение от плоти, а также пересчитывание и называние костей. Эскимосский шаман достигает этого видения после долгой и трудной подготовки. Сибирские шаманы в большинстве случаев "избираются" и пассивно наблюдают за своим расчленением мифическими существами. Но в обоих случаях доведение до состояния скелета означает преодоление простого смертного состояния и, следовательно, освобождение от него.

Остается добавить, что это преодоление не всегда приводит к тем же мистическим результатам. У нас будет возможность при исследовании символики шаманского наряда (см. ниже) убедиться в том, что в духовном мире охотников и пастухов кость представляет самый источник жизни - как человеческой, так и Великой Животной. Сведение себя к состоянию скелета равнозначно воссоединению в матке этой Великой Жизни, то есть полному обновлению, мифическому возрождению. Наоборот, в некоторых центральноазиатских типах медитаций буддийско-тантрического происхождения (или аналогичного типа) "превращение в скелет" имеет скорее аскетическое и метафизическое значение: предвосхищение воздействия времени, сведение Жизни с помощью мысли к тому, чем она действительно является - мимолетной иллюзией в процессе вечного преобразования (см. ниже).

Заметим, что такие созерцания продолжают жить и в самом сердце христианской мистики; это еще раз доказывает, что пограничные состояния, достигнутые архаическим человеком в первых попытках осознания, остаются неизменными. Несомненно, эти религиозные переживания различаются содержанием, как мы это увидим в случае сведения себя к состоянию скелета, практикуемого буддийскими монахами в Центральной Азии. В некотором смысле, однако, все эти созерцательные опыты равнозначны: везде мы видим желание преодолеть состояние простого смертного, индивида, и достичь сверхвременной перспективы. Независимо от того, идет ли речь о новом погружении в первобытную жизнь с целью достижения духовного обновления всего своего существа или же, как в буддийской мистике и эскимосском шаманизме, об освобождении от телесной иллюзии, результат будет один и тот же: в некотором смысле - отыскание самого источника духовной жизни, то есть одновременно и "правды", и "жизни".

Племенные посвящения и тайные общества

Мы несколько раз отмечали инициационную сущность "смерти" кандидата и последующего его "воскрешения", независимо от формы, в которой они проявляются: экстатический сон, болезнь, чрезвычайное происшествие или собственно ритуал. По существу, церемонии, сопровождающие переход из одной возрастной группы в другую или принятие в какое-либо "тайное общество", всегда состоят из нескольких обрядов, которые можно выразить простой формулой: смерть и воскрешение кандидата. Напомним самые распространенные обряды[95]:
а) Период уединения в пустынном месте (символ потустороннего мира) и призрачное существование, подобное существованию мертвых: запреты, налагаемые на кандидатов, вытекающие из того, что они, кандидаты, отождествляются с покойниками (умерший не может есть некоторых блюд, не может пользоваться пальцами и т. п.).
б) Вымазывание лица и тела пеплом или некоторыми известковыми веществами для достижения бледности призраков; погребальные маски.
в) Символическое погребение в храме или в доме фетишей.
г) Символическое нисхождение в Преисподнюю.
д) Гипнотический сон; напиток, вызывающий потерю сознания у кандидата.
е) Трудные испытания: бичевание, приближение стоп к огню с целью нанесения ожогов, подвешивание в воздухе, отрезание пальцев и другие жестокие процедуры.

Целью всех этих ритуалов и испытаний является забвение прошедшей жизни. Именно поэтому во многих местах кандидат, вернувшись в деревню после посвящения, делает вид, что лишился памяти; он должен снова учиться ходить, есть, одеваться. Неофиты обычно изучают новый язык и носят новое имя. Соплеменники считают кандидатов во время их пребывания в уединении умершими и погребенными или съеденными чудовищем или богом, а когда они

возвращаются в деревню, на них смотрят как на привидения. Морфологически инициационные испытания будущего шамана взаимозависимы с этим большим классом обрядов перехода и церемоний вхождения в тайные общества. Иногда трудно отличить обряды племенного посвящения от обрядов тайного общества[96] или же обряды принятия в тайное общество от обрядов шаманского посвящения[97]. Впрочем, во всех этих случаях речь идет о "поиске" кандидатом силы.

В Сибири и Центральной Азии нет инициационных обрядов перехода из одной возрастной группы в другую. Было бы, однако, ошибкой придавать этому слишком большое значение и делать из этого определенные выводы относительно возможного происхождения сибирских обрядов шаманского посвящения, поскольку в некоторых других регионах эти две большие группы ритуалов (племенное посвящение - шаманское посвящение) сосуществуют - например, в Австралии, Океании, в обеих Америках. В Австралии все выглядит вполне очевидным: хотя каждый считается посвященным, получая статус члена рода, существует другое посвящение - для знахарей; оно сообщает знахарю силу, которой не дает племенное посвящение. Это уже высокая специализация в манипуляциях сакральным. Большое различие между этими двумя типами посвящения определяется принципиальным значением внутреннего экстатического опыта в случае соискания профессии знахаря. Знахарем не может быть кто угодно: необходимо призвание, проявляющееся прежде всего в особой способности к экстатическому опыту. У нас еще будет случай вернуться к этому аспекту шаманизма, который кажется нам определяющим и который в конечном счете отличает тип племенного посвящения или принятия в тайные общества от настоящего шаманского посвящения.

Заметим, наконец, что миф об обновлении посредством расчленения, погружения в кипящую воду или предания огню не исчезает даже вне духовного горизонта шаманизма. Медее удается толкнуть дочерей Пелеаса на убийство собственного отца, убедив их, что она его воскресит и омолодит, как она это сделала с бараном[98]. А когда Тантал убивает своего сына Пелопса и подает его пирующим богам, те воскрешают убитого кипячением его в котле[99]; он остался, правда, без руки, которую по неведению съела Деметра (на эту тему см. ниже). Миф об омоложении посредством расчленения и кипячения передавался также и в сибирском, центральноазиатском и европейском фольклоре, а роль кузнеца играл тогда Иисус Христос и некоторые святые[100].

Глава 3
Обретение шаманского могущества

Как мы видели, одной из самых распространенных форм избрания будущего шамана является встреча с божественным или полубожественным существом, которое, являясь ему во сне, во время болезни или при других обстоятельствах, сообщает, что он "избран", и склоняет его к тому, чтобы с этого момента он вел другой образ жизни. Чаще всего эту новость ему сообщают души предков-шаманов. Предполагали даже, что выбор шамана как-то связан с культом предков. Но, как справедливо замечает Штернберг[1], предки сами когда-то изначально должны были быть "избраны" божественным существом. Согласно бурятскому преданию[2], в древние времена шаманы получали свое утха (божественное шаманское право) непосредственно от небесных духов; и только в наши дни они уже получают его исключительно от своих предков. Это верование вписывается в общую концепцию упадка шаманизма, засвидетельствованную как в арктических религиях, так и в Центральной Азии; согласно этой концепции, "первые шаманы" действительно летали в облаках на своих конях и совершали чудеса, которые их современные потомки повторить не могут[3].

Сибирские мифы о происхождении шаманов

Некоторые легенды объясняют современный упадок шаманизма тщеславием "первого шамана", который соперничал с Богом. По бурятской версии, когда первый шаман Хара Гирген показал свою неограниченную мощь, Бог решил подвергнуть его испытанию; он взял душу молодой девушки и закрыл ее в бутылке. Для надежности, чтобы она не ускользнула, Бог заткнул бутылку пальцем. Шаман вознесся на Небеса, сидя на своем бубне, заметил душу девушки и, чтобы освободить ее, превратился в желтого паука и укусил Бога в лицо; Бог вынул палец, и душа девушки вылетела из бутылки. Рассвирепевший Бог ограничил могущество Хара Гиргена, а после этого заметно ослабли и магические силы других шаманов[4].

Согласно якутской традиции, "первый шаман" обладал чрезвычайным могуществом и из гордыни отказался признать Верховного Бога якутов. Тело этого шамана состояло из массы змей. Бог выслал огонь, чтобы сжечь его, но из пламени вышла жаба; именно от этого животного произошли "демоны", давшие, в свою очередь, якутам выдающихся шаманов и шаманок[5]. У туруханских тунгусов другая легенда: "первый шаман" сотворил себя сам, собственными силами и с помощью Дьявола. Он вылетел через дымовое отверстие в юрте и через некоторое время вернулся с лебедями[6].

Здесь мы встречаем дуалистическую концепцию, свидетельствующую, вероятно, об иранских влияниях. Можно допустить, что этот класс легенд касается скорее происхождения "черных шаманов", которые, как считается, имеют связи только с преисподней и "дьяволом". Но большинство мифов о происхождении шаманов говорит о непосредственном вмешательстве Высшего Существа или его представителя, Орла, солнечной птицы.

А вот что рассказывают буряты: "Вначале существовали только Боги (тенгри) на Западе и Злые Духи на Востоке. Боги сотворили человека, который счастливо жил до того момента, когда злые духи распространили на земле болезнь и смерть. Боги решили дать людям шамана для борьбы с болезнями и смертью и послали Орла. Но люди не поняли его языка; впрочем, они не доверяли обычной птице. Орел вернулся к Богам и попросил, чтобы они дали ему дар речи или, еще лучше, послали бы людям бурятского шамана. Боги отправили его с приказом наделить шаманским даром первого человека, которого он встретит на земле. Вернувшись на землю, Орел увидел спящую под деревом женщину и переспал с ней. Через определенное время женщина родила сына, ставшего "первым шаманом". Согласно другому варианту, женщина в результате своих сношений с Орлом увидела духов и сама стала шаманкой[7].

Именно поэтому в других легендах появление орла интерпретируется как признак шаманского призвания. Рассказывают, как когда-то одна бурятская девушка, увидев орла, хватающего овец, поняла знак и вынуждена была стать шаманкой. Ее посвящение длилось семь лет, а после смерти, став заяном ("дух", "идол"), она по-прежнему охраняла детей от злых духов[8].

У туруханских якутов Орел также считается творцом первого шамана. Но Орел носит также имя Наивысшего Существа, Айы ("Творец") или Айы Тойон ("Творец Света"). Дети Айы Тойона представляются как духи-птицы, сидящие на ветвях Древа Мира; на верхушке находится двуглавый Орел, Тойон Кетер ("Господин Птиц"), представляющий, вероятно, самого Айы Тойона[9]. Якуты, как, впрочем, и многие другие сибирские народы, устанавливают связь между Орлом и священными деревьями, особенно березой. Когда Айы Тойон сотворил шамана, он посадил также в своей небесной усадьбе березу с восемью ветвями, на которых находились гнезда с детьми Творца. Кроме того, он посадил на земле три дерева: именно в память о них у шамана тоже есть дерево, от жизни которого он определенным способом зависит[10]. Вспомним, что в шаманских инициационных снах кандидат уносится к Космическому Древу, на вершине которого находится Владыка Мира. Иногда Высшее Существо представляется в образе Орла, а между ветвей Древа находятся души будущих шаманов[11]. Возможно, что это мистическое представление имеет палеовосточный прототип.

У якутов Орел связан также с кузнецами; а как известно, считается, что у них то же происхождение, что и у шаманов. По мнению енисейских остяков, телеутов, орочей и других сибирских народов, первый шаман рожден от Орла или по крайней мере научился у него своему искусству[12].

Вспомним также роль, которую играл Орел в рассказах о шаманских посвящениях (см. выше), и орнитологические элементы шаманского наряда, магически превращающие шамана в орла (см. ниже). Эта совокупность фактов раскрывает сложный символизм, образовавшийся вокруг небесного божественного существа и вокруг идеи магического полета к Центру Мира (= Мировому Древу), и этот символизм мы встретим еще не раз в дальнейшем. Сразу, однако, следует подчеркнуть, что роль душ предков в выборе шамана в действительности не столь важна, как можно было бы предположить. Предки являются всего лишь потомками того мифического "первого шамана", сотворенного непосредственно Высшим Существом, являвшимся в образе Орла. Решение о шаманском призвании, принимаемое душами предков, является иногда не более чем передачей сверхъестественного послания, восходящего к мифическому illud tempus (время оно).

Выбор шамана у гольдов и якутов

Гольды (нанайцы) проводят четкое различие между духом-покровителем айями, который выбирает шамана, и подчиненными ему духами-помощниками сивен, которых сам айями передает шаману[13]. Согласно Штернбергу, гольды объясняют отношения между шаманом и его айями сексуальным эмоциональным комплексом. Вот что рассказывает гольдский шаман (начало этой исповеди было приведено в первой главе):

"...Однажды я спал на моем ложе страданий, когда ко мне приблизился дух. Это была очень красивая женщина, совсем маленькая, ростом не выше пол-аршина (аршин = 71 см). Ее лицо и наряд напомнили мне в точности одну из наших гольдских женщин. Волосы спадали на ее плечи маленькими черными косичками. Некоторые шаманы рассказывают, что им в видениях являлась женщина, у которой лицо было наполовину черное, а наполовину красное. Она сказала мне: "Я айями твоих предков-шаманов. Я обучила их шаманскому искусству; теперь я обучу тебя. Старшие шаманы умерли один за другим, и уже не осталось никого, кто лечил бы больных. Ты станешь шаманом". Затем она добавила: - "Люблю тебя. Ты будешь моим мужем, так как у меня сейчас нет мужа, а я буду твоей женой. Я дам тебе духов, которые будут помогать тебе в искусстве исцеления; я обучу тебя этому искусству и сама буду с тобой. Люди будут приносить нам еду". Испугавшись, я хотел ей воспротивиться. "Если ты не хочешь быть послушным, - сказала она, - то тем хуже для тебя. Я тебя убью".

С тех пор она не переставала приходить ко мне: я сплю с ней как с собственной женой, но

детей у нас нет. Она живет совершенно одна, без родственников, в доме на горе. Но она часто меняет жилье. Иногда она появляется в облике старухи или волчицы, поэтому на нее невозможно смотреть без страха. В другой раз, принимая форму крылатого тигра, она уносит меня смотреть разные страны. Я видел горы, в которых живут только старики и старухи, а также деревни, где живут только молодые мужчины и женщины: они похожи на гольдов и разговаривают на нашем языке; иногда они превращаются в тигров[14]. В последнее время моя айями приходит ко мне реже, чем до этого. В те времена, когда она меня учила, она приходила ко мне каждую ночь. Она дала мне трех помощников: это ярга (пантера), доонто (медведь) и амба (тигр), которые посещают меня в снах и появляются тут же, как только я их призываю, когда шаманю. Если один из них отказывается прибыть, айями принуждает его к этому; но говорят, что есть такие, которые противятся даже ее приказам. Когда я шаманю, айями и духи-помощники овладевают мною: проникают в меня как дым или влага. Когда айями во мне, то именно она говорит моими устами и всем руководит. Подобным образом, когда я ем сукду (жертва) или пью свиную кровь (только шаман имеет право ее пить, остальные не должны ее касаться), то не я ее пью, а сама моя айями..."[15]

Сексуальные элементы играют, несомненно, существенную роль в этой шаманской автобиографии. Следует, однако, заметить, что айями наделяет своего "супруга" шаманскими способностями не из-за самого только факта вступления с ним в половую близость: только тайное обучение, которое она выполняет на протяжении многих лет, и экстатические путешествия на тот свет изменяют религиозный уровень "супруга", постепенно подготавливая его к функции шамана. Как мы вскоре убедимся, каждый может иметь сексуальные контакты с женщинами-духами, не получая при этом магико-религиозных способностей шаманов.

Штернберг считает, наоборот, что первичным элементом шаманизма является сексуальная эмоция, к которой затем присоединяется идея наследственной передачи духов[16]. Он приводит еще несколько фактов, которые, по его мнению, полностью подтверждают его представления: шаманка, за которой наблюдал Широкогоров, во время инициационных испытаний переживала сексуальные эмоции; ритуальный танец гольдского шамана перед кормлением своей айями (которая, как считается, проникает в это время в него) имеет сексуальный смысл; в якутском фольклоре, по исследованиям Трощанского, постоянно идет речь о молодых небесных духах (детях Солнца, Луны, Плеяд и т. д.), которые спускаются на землю и вступают в брак со смертными женщинами, и т. д. Ни один из этих фактов не кажется нам решающим: в случае наблюдаемой Широкогоровым шаманки и в случае гольдского шамана сексуальные эмоции явно второстепенны, а возможно, и надуманны, поскольку многие наблюдатели вообще не упоминают о подобного рода эротических трансах. Что касается якутского фольклора, то он просто отражает широко распространенное верование, которое никоим образом не разрешает интересующую нас проблему, а именно: почему среди множества "одержимых" небесными духами личностей лишь немногие призваны стать шаманами? Таким образом, нам не кажется, что сексуальные связи с духами составляют основной и решающий элемент шаманского призвания. Однако Штернберг использует также неопубликованную информацию о якутах, бурятах и телеутах, которая сама по себе очень интересна и на которой нам следует на некоторое время остановиться.

Согласно его якутскому информатору Н. М. Слепцовой, абаси - юноши или девушки - проникают в тела молодых людей противоположного пола, усыпляют их и совершают с ними половые акты. Юноши, которых посещают абаси, уже не сближаются с молодыми девушками, некоторые из них остаются холостяками на всю жизнь. Если абаси полюбит женатого мужчину, тот становится импотентом по отношению к своей жене. Все это, заканчивает Слепцова, встречается у якутов повсеместно; тем более это должно происходить и с шаманами.

Но в случае последних в игру входят также духи другого порядка. "Повелители, которым принадлежат абаси в верхнем или нижнем мире, - пишет Слепцова, - появляются в снах шамана, но не вступают лично в половую связь с ним: это позволено только их сыновьям и дочерям"[17]. Эта подробность весьма существенна и противоречит гипотезе Штернберга об эротическом происхождении шаманизма, поскольку вопрос о призвании шамана, по словам той же Слепцовой, решает появление Духов, небесных или адских, а не сексуальная эмоция, вызванная абаси. Сексуальные контакты с абаси имеют место после посвящения шамана через

экстатические видения Духов.

Впрочем, как считает сама Слепцова, половые сношения молодых людей с духами у якутов довольно часты; они бывают также у многих других народов, но нельзя на этом основании утверждать, что они составляют первооснову столь сложного явления, как шаманизм. По сути, абаси играют в якутском шаманизме второстепенную роль; согласно информации Слепцовой, если шаману снится абаси и половая близость с ней, он пробуждается с хорошим самочувствием, уверенный, что в этот день его вызовут на консультацию, и не сомневается в ее успехе; когда же он видит во сне абаси в крови, когда она пожирает душу больного, он уже знает, что больной не выживет, и если на следующий день его вызывают для лечения, то он делает все, чтобы увильнуть от этого. Наконец, если его вызывают, когда он не видел никакого сна, он оказывается в затруднительном положении и не знает, что делать[18].

Избрание у бурятов и телеутов

Что касается шаманизма бурятов, Штернберг ссылается на информацию одного из своих учеников, А. Н. Михайлова, бурята, который сам когда-то участвовал в шаманских церемониях[19]. По его словам, карьера шамана начинается с послания от предка-шамана, который затем уносит его душу в Небо для обучения. По дороге он задерживается у богов Середины Мира, у Техе Шара Мацкала, божества танца, плодородия и богатства, живущего с девятью дочерями Солбонга, бога утренней зари. Это специфические божества шаманов, и только шаманы приносят им жертвы. Душа молодого кандидата вступает в любовные связи с девятью супругами Техе. Когда шаманское обучение завершено, душа шамана встречает в Небе свою будущую небесную супругу; с ней душа кандидата вступает в половую связь. Через два или три года после этого экстатического переживания осуществляется церемония собственно посвящения, с вознесением на Небо, после чего наступают трехдневные праздники весьма разнузданного характера. Перед этой церемонией кандидат обходит все соседние деревни, получая там подарки, подобные свадебным. Дерево, используемое при посвящении, подобно тому, какое устанавливается в жилищах новобрачных, и должно, по мнению Михайлова, представлять жизнь небесной супруги, а веревка, соединяющая это дерево (установленное в юрте) с деревом шамана (находящимся во дворе), служит символом брачного союза шамана с его женой-духом. Как далее утверждает Михайлов, обряд бурятского шаманского посвящения означает бракосочетание шамана с его небесной супругой. Действительно, Штернберг упоминает, что во время посвящения пьют, танцуют и поют точно так же, как и на свадьбе[20].

Все это, вероятно, соответствует истине, но не объясняет бурятского шаманизма. Мы видели, что выбор шамана у бурятов, как и везде, сопровождается довольно сложным экстатическим переживанием, во время которого кандидата, согласно верованиям, пытают, расчленяют на куски, умерщвляют, а в итоге он воскресает. Только после этой мистической смерти и воскрешения шаман считается посвященным. Затем это первое посвящение дополняется обучением у духов и старых шаманов. Собственно посвящение - к которому мы вернемся в следующей главе - состоит в триумфальном путешествии в Небеса. Естественно, что народные гуляния, связанные с этим, напоминают свадьбу, поскольку, как известно, не так уж часто возникают поводы для групповых празднеств. Но роль небесной супруги кажется второстепенной: она не выходит за рамки роли вдохновительницы и помощницы шамана. Как мы увидим, эту роль следует интерпретировать также и в свете других фактов.

Используя материалы В. А. Анохина о шаманизме у телеутов, Штернберг утверждает[21], что у каждого телеутского шамана есть небесная супруга, живущая на седьмом Небе. Во время небесного путешествия к Ульгену шаман встречает свою жену, склоняющую его остаться с ней; с этой целью она приготавливает изысканные блюда: "Мой муж, мой молодой кам (говорит она), сядем за небесным столом... Иди же! Укроемся за занавесом - и будем заниматься любовью!.." Она уверяет его, что дальше дорога в Небо перекрыта. Но шаман отказывается верить ей и подтверждает свою волю продолжать восхождение: "Поднимемся на тапты (ступени на шаманском древе) и воздадим честь Луне!"[22] Он не прикоснется ни к какому яству, пока не вернется на землю. Он называет ее "моя дорогая супруга", а земная жена "недостойна поливать водой ее руки". Шаману помогает в работе не только его небесная супруга, но и другие женщины-духи. В четырнадцатом Небе находятся девять дочерей

Ульгена: именно они дают шаману магические умения (глотание раскаленных углей и т. д.). Когда кто-либо умирает, они спускаются на землю, берут его душу и уносят ее в Небеса.

Некоторые подробности из этой телеутской информации следует запомнить. Эпизод о небесной супруге шамана, приглашающей своего мужа поесть, напоминает хорошо известную мифическую тему еды, которую женщины-духи с того света предлагают каждому смертному, достигающему их владений, чтобы он забыл о земной жизни и навсегда остался в их власти: это относится как к полубогиням, так и к волшебницам с того света. Диалог шамана с супругой во время вознесения представляет собой часть долгого и сложного драматического сценария, к которому мы еще вернемся; но этот диалог никак нельзя считать основным: как мы увидим позже, основным элементом всякого шаманского восхождения является финальный диалог с Ульгеном. Потому брачный диалог следует рассматривать как живой драматический эпизод, который, конечно, заинтересует зрителей во время сеанса - временами довольно монотонного. Тем не менее этот диалог сохраняет общий настрой посвящения: тот факт, что у шамана есть небесная супруга, которая готовит ему еду на седьмом Небе и спит с ним, является еще одним доказательством того, что он некоторым образом причастен к сословию полубожественных существ, он - герой, прошедший через смерть и воскрешение, и поэтому он наслаждается вторым существованием в Небесах.

Штернберг приводит также[23] урианхайскую (тувинскую) легенду о первом шамане Бо Хане, любившем небесную дочь. Открыв, что он женат, волшебница сделала так, что их обоих - его и его жену - поглотила земля. После этого она родила мальчика и оставила его под березой, соками которой он и был вскормлен. От этого ребенка произошла раса шаманов (Бо-Ханихан).

Мотив супруги-ведьмы, которая бросает своего смертного мужа и рождает от него сына, весьма распространен. В перипетиях поиска ведьмы ее мужем отражаются иногда сценарии посвящения (вознесение на Небо, нисхождение в ад и т.д.)[24]. Ревность волшебниц к земным женам является также довольно распространенной мифической и фольклорной темой: нимфы, ведьмы, полубогини завидуют счастью земных жен и воруют или убивают их детей[25]. В других случаях их считают матерями, женами или воспитательницами героев, то есть тех из людей, кто смог превзойти человеческий уровень и достичь если не божественного бессмертия, то по крайней мере привилегированной судьбы после смерти. Значительное количество мифов и легенд фиксируют принципиальную роль ведьмы, нимфы или полубожественной женщины в приключениях героя: она обучает его, помогает в испытаниях (часто это инициационные испытания), а также открывает ему способ получения символа бессмертия или долголетия (чудесное зелье, волшебные яблоки, источник вечной молодости и т. п.). Существенная часть "мифологии Женщины" имеет целью показать, что именно женское существо помогает герою в достижении бессмертия или в успешном прохождении инициационных испытаний.

Здесь не место начинать дискуссию об этом мифическом мотиве, но не подлежит сомнению, что он содержит следы более поздней "материальной" мифологии, где уже идентифицируются признаки "мужской" (героической) реакции против всемогущества женщины (= матери). В некоторых вариантах роль волшебницы в героическом поиске бессмертия весьма незначительна: так, нимфа Сидури, от которой в архаических версиях легенды о Гильгамеше герой непосредственно требовал бессмертия, в классическом тексте незначительна. Иногда, будучи приглашенным к участию в счастливой жизни полубожественной женщины, а значит, и в ее бессмертии, герой принимает это счастье вопреки своей воле, пытаясь как можно быстрее от него освободиться и соединиться со своей земной женой и друзьями (случай Одиссея и нимфы Каллипсо). Любовь такого полубожественного существа становится скорее препятствием, чем помощью для героя.

Женщины-духи - покровительницы шамана

Именно в подобный мифический горизонт следует поместить связи шаманов с их "небесными супругами": это не они собственно посвящают шамана, они лишь помогают ему в обучении или экстатическом опыте. Естественно, вмешательство "небесной супруги" в мистическое переживание шамана чаще всего сопровождается сексуальными эмоциями: всякое экстатическое переживание подвержено подобным отклонениям, и тесная связь между мистической и телесной любовью достаточно известна, чтобы не ошибаться относительно

механизма такой смены уровня. С другой стороны, не следует забывать, что эротические элементы присутствуют и в шаманских обрядах, выходящих за рамки отношений шаман - "небесная супруга". У куманцев из окрестностей Томска принесение в жертву коня включает также показ деревянных масок и фаллосов, носимых тремя юношами, которые, "как жеребцы", галопируют с фаллосом между ногами и касаются им зрителей. Песня, которая при этом поется, явно эротична[26]. У телеутов, когда шаман, взбираясь на дерево, достигает третьей тапты, женщины, девушки и дети покидают место сеанса, и шаман начинает непристойную песнь, подобную песне куманцев; этим преследуется цель сексуального укрепления мужчин[27]. Такой обряд имеет свои параллели и в других регионах мира (Кавказ, Древний Китай, Америка и др.)[28], и его смысл тем более очевиден, что он составляет часть обряда принесения в жертву коня, космологическая функция которого (обновление мира и жизни) хорошо известна[29].

Возвращаясь к роли "небесной супруги", следует заметить, что айями, по-видимому, не только помогает, но и мешает шаману, как мы это видели в упомянутых выше вариантах мифов. Постоянно охраняя его, она старается задержать его исключительно для себя на седьмом Небе и препятствует продолжению его восхождения в Небеса. Она также искушает его небесными яствами, что могло бы вызвать разрыв шамана с его земной женой и человеческим обществом.

Таким образом, дух-покровитель (айями и др.), представляемый также в облике небесной супруги (или супруга), играет в сибирском шаманизме существенную, но не решающую роль. Главным элементом является, как мы видели, инициационная драма ритуальной смерти и воскрешения (болезнь, расчленение, нисхождение в ад, вознесение на Небо и т. д.). Сексуальные связи, в которые шаман, как считается, вступает со своей айями, не являются составными частями его экстатического призвания: с одной стороны, сексуальная одержимость "духами" во сне не ограничивается шаманами, с другой стороны, сексуальные элементы, присутствующие в некоторых шаманских церемониях, выходят за рамки его связей с айями и принадлежат к числу хорошо известных ритуалов, нацеленных на подъем сексуальной силы сообщества.

Как мы видели, покровительство, которое оказывает сибирскому шаману его айями, напоминает роль, выпадающую волшебницам и полубогиням в обучении и освящении героев. Это покровительство, вне всяких сомнений, отражает "матриархальные" концепции. "Великая Мать Зверей" - с которой сибирский или арктический шаман поддерживает как можно более тесные связи - является еще более выразительным представлением архаического матриархата. У нас есть основания считать, что эта Великая Мать Зверей в определенный момент взяла на себя функцию Наивысшего уранического (небесного) Существа, но эта проблема выходит за рамки нашей темы[30]. Запомним только, что как Великая Мать Зверей дает людям - особенно шаманам - право охотиться и питаться телами животных, так и "женские духи-покровители" дают шаманам духов-помощников, в определенном смысле необходимых для экстатических путешествий.

Роль душ покойников

Как мы видели, призвание будущего шамана может быть предрешено - в снах, в экстазе или во время болезни - случайной встречей с полубожественным существом, душой предка, животным или в результате необычного события (поражение молнией, несчастный случай и т. п.). Обычно эта встреча кладет начало "тесной дружбе" между будущим шаманом и "духом", который принял решение о его карьере; на этой "тесной дружбе" мы остановимся ниже. Пока же присмотримся ближе к роли душ предков при отборе будущих шаманов. Как мы видели, души предков часто определенным образом "овладевают" юношей и приступают к его посвящению. Всякое сопротивление бесполезно. Это явление предрешенного выбора широко распространено в арктической и Северной Азии[31].

После этой первой "одержимости" и следующего после нее посвящения шаман становится приемным сосудом, в который без конца могут входить также и другие духи, которые, однако, всегда являются душами умерших шаманов или других "духов", служивших старым шаманам. Знаменитый якутский шаман Тюспют рассказывал Серошевскому: "Однажды, когда я

путешествовал по горах, там, далеко на Севере, я задержался возле кучи хвороста, чтобы приготовить себе еду. Я разжег огонь; а под этой кучей хвороста был похоронен тунгусский шаман. Его дух овладел мною"[32]. Именно поэтому во время сеансов Тюспют выговаривал тунгусские слова. Но он принимал также и других духов - русских, монголов и т.д. - и говорил на их языках[33].

Души умерших играют существенную роль в избрании будущего шамана не только в Сибири. Ниже мы проанализируем их функцию в североамериканском шаманизме. Эскимосы, австралийцы и др., желающие стать знахарями, спят вблизи гробов, и этот обычай наблюдался даже у исторических народов (например, кельтов). В Южной Америке посвящение умершими шаманами - довольно распространенный, хотя и не единственный способ. "Шаманов бороро, принадлежат ли они к классу ароэттаварарре или к классу бари, выбирает душа умершего или дух. В случае ароэттаварарре откровение происходит следующим образом: избранный прогуливается по лесу и вдруг видит птицу, которая садится рядом с ним, ее можно достать рукой, - но сразу исчезает. Стаи попугаев слетаются к нему и исчезают, как по волшебству. Будущий шаман возвращается домой, судорожно подергиваясь и бормоча непонятные слова. Его тело распространяет запах гнили[34] и запах руку. Вдруг от порыва ветра он теряет равновесие и падает, как убитый. В этот момент он стал вместилищем для духа, который говорит его устами, и с этого момента он - шаман"[35].

У апинаев шаманы назначаются душой родственника, который сводит их с духами, а духи уже передают ему шаманские знания и техники. В других племенах шаманами становятся после спонтанного экстатического переживания, например видения планеты Марс и т. п.[36]. У кампов и амахуаков кандидаты получают знания от живого или умершего шамана. "Шаман-неофит конибов Укаяли получает медицинские знания от духа. Чтобы завязать с ним контакт, шаман пьет отвар из табака и курит сколько может в плотно закрытой хижине"[37]. Кандидат кашинавов учится в зарослях: души дают ему необходимые магические вещества и внедряют их, кроме того, в его тело. Шаманов яруро обучают боги, хотя собственно технике они учатся у других шаманов. Но способными к практике они считаются только тогда, когда встретят во сне духа. "В племени апапокува-гуарани шаманами становятся только через познание магических песен, которым их обучает во сне умерший родственник"[38]. Но, независимо от источника откровения, все шаманы практикуют согласно традиционным нормам племени. "Так они приспосабливаются к правилам и технике, которые можно получить только в школе опытных людей", - утверждает Метро[39]. Это относится и ко всякому другому шаманизму.

Как видим, если душа умершего шамана играет существенную роль в проявлении шаманского призвания, то эта роль сводится к подготовке кандидата к последующим откровениям. Души умерших шаманов сводят его с духами или заносят его на Небо (Сибирь, Алтай, Австралия и др.). Наконец после этого первого экстатического опыта происходит обучение у старых шаманов[40]. У селькнамов спонтанное призвание проявляется в странном состоянии юноши, который поет во сне и т. п.[41] Но подобное состояние можно также вызвать произвольно: речь идет только о том, чтобы увидеть духов[42]. "Видение духов" во сне или наяву является решающим признаком спонтанного или добровольного шаманского призвания, поскольку поддержание отношений с душами умерших означает в некотором смысле самому быть умершим. Именно поэтому в Южной Америке[43] шаман должен умереть, чтобы обрести возможность встретить души шаманов и получить от них уроки, поскольку умершие знают все[44].

Как мы уже сказали, выбор или посвящение шамана в Южной Америке иногда сохраняет совершенную схему ритуальной смерти и воскрешения. Но смерть может быть внушена и другими средствами: крайнее утомление, пытки, пост, побои и т. п. Когда молодой хиваро решает стать шаманом, он ищет учителя, платит за обучение, а затем ведет чрезвычайно аскетический образ жизни: он целыми днями не притрагивается ни к какой пище, пьет наркотические напитки, особенно табачный сок (который, как известно, играет принципиальную роль в посвящении южноамериканских шаманов). Наконец, дух Пасука появляется перед кандидатом в облике воина. Мастер сразу начинает бить неофита, пока тот не упадет на землю без сознания. Когда он просыпается, у него болит все тело: это служит доказательством того, что им овладел дух; по существу, страдания, интоксикация и побои,

вызвавшие потерю сознания, некоторым образом отождествляются с ритуальной смертью[45].

Из этого следует, что души умерших, независимо от их роли в назначении или посвящении будущих шаманов, не определяют это назначение самим своим присутствием (с проявлениями одержимости или без них), а служат кандидату как средство завязывания контакта с божественными или полубожественными существами (путем экстатических путешествий в Небо, в преисподнюю и т. д.) или дают будущему шаману умение приспосабливаться к священным реалиям, которые доступны только покойникам. Способы получения магических умений через сверхъестественное откровение у австралийских магов были прекрасно показаны Марселем Мосом[46]. Здесь также роль умерших часто смешивается с ролью "чистых духов". Более того, даже когда сам дух умершего непосредственно дает откровение, оно предполагает или обряд умерщвления, после которого наступает возрождение кандидата (см. предыдущую главу), или экстатические путешествия в Небо - тема в высшей степени шаманская, - где дух-предок исполняет роль проводника душ; эта тема самой своей структурой исключает "одержимость". Таким образом, кажется, что принципиальная роль, которую играют умершие в получении шаманских способностей, заключается не в том, чтобы "овладеть" человеком, а в том, чтобы помочь ему преобразиться в "умершего" - одним словом, помочь ему тоже стать "духом".

"Видеть духов"

Большое значение "видения духов" во всех вариантах шаманского посвящения объясняется тем, что "видение" духа во сне или наяву является неоспоримым признаком достижения определенного "духовного состояния", то есть признаком преодоления состояния простого смертного. Именно поэтому у ментавейцев "видение" (духов), независимо от того, достигнуто ли оно спонтанно или благодаря произвольному усилию, сразу же наделяет шамана магической силой, кереи[47]. Андаманские маги уходят в джунгли, чтобы достичь этого видения; те, у кого были только сны, обретают магические способности более низкого уровня[48]. Дукуны из племени минангкабау с Суматры, чтобы пройти свой курс обучения, отправляются на гору, где в уединении учатся становиться невидимыми, и ночью им удается видеть души умерших[49], - это значит, что они становятся духами, что они являются умершими.

Некий австралийский шаман из племени яральде (Нижний Меррей) восхитительно описывает ужасы видения духов и мертвых во время посвящения: "Когда ляжешь и будешь ждать этих видений и когда они к тебе придут, то будет очень страшно, но ты ничего не бойся. Мне трудно их описать, хотя они есть в моем разуме и в моей миви (психическая сила); и я мог бы перенести их переживание и на тебя, если бы тебя предварительно хорошо подготовить.

И вот, в некоторых видениях появляются злые духи, в других - что-то похожее на змей, иногда что-то напоминающее лошадей с человеческими головами, а в некоторых видениях - духи злых людей, подобные всепожирающему огню. Увидишь, как горит твое жилище, как текут ручьи крови; будет буря, молнии и дождь, земля будет сотрясаться, горы - шататься, воды - бурлить, а те деревья, которые еще будут стоять, согнутся от ветра. Но не пугайся. Если встанешь, то не будешь видеть этих картин; но когда ляжешь снова, увидишь их, но только если не слишком будешь их бояться; иначе оборвется ткань (или нить), к которой подвешены эти картины. Возможно, ты увидишь идущих к тебе мертвых и услышишь звон их костей. Если ты увидишь и услышишь все это без страха, то уже никогда больше не будешь бояться. Эти умершие больше не появятся, поскольку твоя миви станет слишком сильной. И ты станешь могущественным, потому что ты увидел этих умерших"[50]. Действительно, знахари могут видеть духов умерших возле их гробов и без труда ловить их. Тогда эти духи становятся их помощниками, и во время шаманского лечения знахари высылают их на большие расстояния, чтобы отыскать заблудшую душу больного, которого они лечат[51].

У тех же ментавейцев "мужчины и женщины могут стать визионерами, если будут физически унесены духами. Согласно рассказу Ситакигагайлау, юношей он был унесен небесными духами в Небо, где получил чудесное тело, подобное их телам. Когда он вернулся на землю, он стал визионером; небесные духи помогали ему лечить... Чтобы стать визионерами, юноши и девушки должны перенести болезнь, видеть сны и пройти через период безумия. Болезнь и сны посылаются духом Неба или джунглей. Спящий представляет себе, что он восходит на

Небо или идет в лес в поисках обезьян..."[52]. Затем наставник-визионер приступает к посвящению юноши: они вместе идут в лес, чтобы собирать магические растения; наставник поет: "Духи талисмана, явитесь. Очистите глаза этого юноши, чтобы он мог видеть духов". Возвращаясь домой со своим учеником, наставник-визионер призывает духов: "Пусть твои глаза станут ясными, пусть твои глаза станут ясными, да увидим мы наших отцов и матерей в нижних небесах". После этого воззвания "мастер натирает глаза ученика зельями. Три дня и ночи двое мужчин остаются друг с другом, они поют и звенят колокольчиками. Они не будут отдыхать до тех пор, пока глаза неофита не станут ясновидящими. В конце третьего дня они возвращаются в лес, чтобы поискать новые травы... Если на седьмой день юноша видит духов деревьев, церемония окончена. В противном случае следует повторить эти семь дней церемонии"[53].

Вся эта долгая и мучительная церемония имеет целью преображение начального и переходного экстатического переживания мага-неофита (переживания "избрания") в долговременное устойчивое состояние - такое, в котором можно "видеть духов", то есть участвовать в их "духовной" природе.

Духи-помощники

Это проступает еще более выразительно при рассмотрении других категорий "духов", также играющих определенную роль либо в посвящении шамана, либо в возбуждении его экстатических переживаний. Мы говорили выше о роли близкой дружбы, которая устанавливается между шаманом и его духами. В этнологической литературе их называют близкими духами, духами-помощниками или духами-хранителями. Пора, однако, провести четкую грань между "близкими" духами и другой категорией более сильных духов, так называемых духов-покровителей; следует также отличать их от существ божественных и полубожественных, призываемых шаманами во время сеансов. Шаман - это человек, который имеет конкретные и прямые связи с богами и духами; он видит их лицом к лицу, говорит с ними, просит их, умоляет - но "контролирует" только ограниченное их количество. Тот или иной бог или дух, вызываемый во время шаманского транса, не является только в силу этого вызова "близким" духом или "духом-помощником" шамана: шаман часто призывает и великих богов - например, у алтайцев перед началом своего экстатического путешествия шаман приглашает Яик Кана (Владыку Моря), Кайра Кана, Бай Ульгена с его дочерьми и других мифических персонажей[54]. Шаман призывает их, а боги, полубоги и духи являются - так же, как ведические божества собираются вокруг жреца, когда тот призывает их во время жертвоприношения. У шаманов, впрочем, есть свои особые, неизвестные остальным людям божества, которым они приносят жертвы. Весь этот пантеон не остается, однако, в распоряжении шамана (за исключением близких духов); божественные или полубожественные существа, помогающие шаману, не должны причисляться к его близким духам, духам-помощникам или духам-покровителям.

Последние играют, однако, существенную роль в шаманизме; их функции мы рассмотрим подробнее, анализируя шаманские сеансы. Пока что заметим только, что большинство этих близких духов и духов-помощников имеют облик животных. У сибиряков и алтайцев они могут принимать облик медведей, волков, оленей, зайцев, всякого рода птиц (особенно гуся, орла, совы, вороны и т. п.), больших червяков, но также и призраков, духов деревьев, земли, домашнего очага и т. п. Нет смысла продолжать этот список[55]. Их формы, названия и количество различаются в зависимости от региона. Согласно Карйалайнену, количество духов-помощников васюганского шамана может быть различным, однако обычно их семь. Кроме этих "близких", шаман пользуется также покровительством "Духа Головы", который защищает его во время экстатических путешествий, "Духа в облике медведя", который сопровождает шамана в его нисхождениях в ад, сивого коня, на котором он въезжает на Небеса, и т. д. В других регионах этой группе духов-помощников васюганского шамана соответствует один дух: медведь у северных остяков, "посланец", приносящий ответ духов у тремьюганцев (ханты с Тремьюгана) и других народов, - он напоминает "посланцев" небесных духов (птицы и т. д.)[56]. Шаманы призывают их со всех уголков мира, а они прибывают по очереди и разговаривают - каждый своим голосом[57].

Разница между близким духом в облике животного и собственно шаманским духом-

покровителем довольно ясно проявляется у якутов. У каждого шамана есть одно ийе кила ("животное-мать") - нечто вроде мифического представления животного-помощника, прячущегося в укрытии. Слабы те шаманы, у которых ийе кила - собака; самыми могущественными считаются бык, конь, орел, лось или бурый медведь. Белые медведи, волки или собаки - хуже всех. Эмегет - совершенно другое существо. Обычно он является душой умершего шамана или не очень значимым небесным духом. "Шаман видит и слышит только через своего эмегета, - учил меня Тюспют; я вижу и слышу на расстоянии трех ночлегов, но есть и такие, кто видит и слышит намного дальше"58.

Как мы видели, эскимосский шаман после озарения должен сам позаботиться о духах-помощниках; обычно это животные, появляющиеся в человеческом облике; они прибывают по собственной воле, если неофит этого заслуживает. Лиса, сова, медведь, собака, акула и всякого рода духи с гор являются могучими и действенными помощниками[59]. У эскимосов Аляски шаман считается тем более сильным, чем больше у него духов-помощников. В северной Гренландии у ангакока бывает до 15 духов-помощников[60].

Расмуссен собрал непосредственно из уст нескольких шаманов истории приобретения ими их духов. Получая свое "озарение", шаман Ауа чувствовал в своем теле и мозгу небесный свет, как бы исходящий из всего его существа; незаметный для людей, он был виден для всех духов земли, неба и моря, и они прибыли к нему и стали его духами-помощниками. "Мой первый дух-помощник был моим тезкой, маленьким ауа. Когда он прибыл ко мне, это было так, как будто вдруг улетела крыша дома, и я почувствовал такую силу видения, что видел через стены, землю и далеко в небе; это как раз мой маленький ауа принес мне этот внутренний свет, летая надо мной, когда я пел. Затем я поместил его в углу дома, - невидимого для других, но всегда готового послужить мне"[61]. Второй дух, акула, появился однажды, когда Ауа был в море на своей лодке; плавая, акула приблизилась к нему и назвала его по имени. Ауа призывает своих духов-помощников монотонной песней: "Радость, радость, - Радость, радость, - Вижу малого духа побережья, - Маленького ауа, - Сам я тоже Ауа, - Такой же, как и дух, - Радость, радость..." Он повторяет эту песнь до тех пор, пока не разрыдается; тогда он чувствует в себе безграничную радость[62]. Как видим, в этом случае экстатическое переживание озарения определенным образом связано с появлением духа-помощника. Но этот экстаз не лишен мистического страха: Расмуссен[63] ставит акцент на чувство "необъяснимого страха", которое возникает в момент "нападения духа-помощника"; он связывает этот ужас со смертельной опасностью посвящения.

Впрочем, все категории шаманов имеют своих духов-помощников и духов-покровителей, которые, в зависимости от категории, могут значительно отличаться по природе и силе действия. У джакунского пойянга есть близкий дух, пришедший к нему в сновидении или унаследованный им от другого шамана[64]. В тропической Южной Америке духи-хранители приобретаются в конце посвящения: они "внедряются" в шамана "или непосредственно, или в форме скальных кристаллов, которые падают в его сумку... У карибов Барамы каждый класс духов, с которыми шаман входит в контакт, представлен небольшими камешками различных видов. Пиаи вкладывает их в свой колокольчик и таким образом может их вызывать по желанию"[65]. В Южной Америке, как, впрочем, и в других регионах, духи-помощники могут быть самых различных видов: души предков-шаманов, духи растений или животных. Бороро различают два класса шаманов, в зависимости от духов, от которых они получают свою силу: демонов природы или душ умерших шаманов - или душ предков[66]. Но в этом случае мы имеем дело не столько с духами-помощниками, сколько с духами-покровителями, хотя разницу между этими категориями не всегда легко определить.

Отношения между магом или колдуном и его духами могут быть самыми различными - от отношений покровителя и подопечного до отношений слуги и господина, однако они всегда очень тесны[67]. Духам редко приносятся жертвы или молитвы, но если они задеты, то маг тоже пострадает[68]. В Австралии, Северной Америке и многих других регионах преобладают животные формы духов-помощников и духов-покровителей; их можно определенным образом сравнить с "bush soul" ("дух куста") в Западной Африке или нагвалем в Центральной Америке и Мексике[69].

Эти духи-помощники в образе животных играют существенную роль в начале шаманского

сеанса, то есть в подготовке экстатического путешествия в Небеса или в преисподнюю. Обычно их присутствие проявляется в имитации шаманом криков или поведения животного. Тунгусский шаман, у которого духом-помощником является змея, старается во время сеанса изобразить движения змеи; другой, у которого в качестве сивен служит вихрь, соответственно и ведет себя[70]. Чукотские и эскимосские шаманы превращаются в волков[71], лапландские шаманы становятся волками, медведями, северными оленями, рыбами[72], семангский хала может превращаться в тигра[73], как халак сакаев[74], как и бомор келантанцев[75].

Внешне эта шаманская имитация звериных жестов и голосов может казаться "одержимостью". Однако более точным было бы говорить о том, что шаман овладевает своими духами-помощниками: он сам превращается в животное, он может достичь подобного результата, надевая маску животного; можно также говорить о новой личности шамана, который становится животным-духом и "разговаривает", поет или летает, как звери или птицы. "Язык животных" является только вариантом "языка духов", тайного шаманского языка, к которому мы сейчас вернемся.

Перед этим мы хотели бы обратить внимание на следующую проблему: присутствие духа-помощника в облике животного, диалог с ним на тайном языке или воплощение в шамана этого духа-животного (маски, жесты, танцы и т. п.) - это дополнительные доказательства того, что шаман способен покинуть свое человеческое состояние, то есть что он может "умереть". Почти все животные с древнейших времен рассматривались либо как проводники, сопровождающие души на том свете, либо как новая форма умершего. Независимо от того, является ли животное "предком" или "руководителем посвящения", оно символизирует настоящую и непосредственную связь с потусторонним миром. В значительном количестве легенд и мифов всего мира героя переносит в иные миры[76] животное. Именно животное заносит на своей спине неофита в джунгли (= ад), держит в своей пасти или "глотает", чтобы "убить и воскресить", и т. п.[77] Наконец, следует иметь в виду мистическую солидарность между человеком и животным как основную черту охотничьих религий древности. Благодаря этой солидарности некоторые люди могут превращаться в животных, понимать их язык и разделять их знания и тайные силы. Каждый раз, когда шаману удается проникнуть в образ бытия животного, он как бы восстанавливает ситуацию, существовавшую в те далекие мифические времена, когда еще не произошел раздел между человеком и животным миром (см. ниже).

Животное-покровитель бурятских шаманов называется хубилган, что можно перевести как "метаморфоза" (от хубилху - "изменяться", "приобретать иную форму")[78]. Иными словами, животное-покровитель не только позволяет шаману перевоплощаться, но и является в некотором смысле его "двойником", alter ego[79]. Последний является одной из душ шамана, "душою в облике животного"[80] или, точнее, "душою-жизнью"[81]. Шаман сражается в облике животного, и если его alter ego погибнет в схватке, то шаман также должен умереть[82].

Поэтому духи-покровители и духи-помощники, без которых невозможен ни один шаманский сеанс, могут считаться характерными признаками экстатических путешествий в другие миры[83]. Это значит, что животные-духи выполняют роль душ предков, которые также уносят шамана в потусторонние миры (Небо, преисподнюю), открывают ему тайны, обучают и т. д. Роль животного-духа в обрядах посвящения, а также в мифах и легендах о путешествиях героя в иные миры совпадает с ролью души умершего в инициационной "одержимости" шамана. Однако мы отчетливо видим, что сам шаман "умирает" (или становится животным-духом, богом и т. д.), чтобы проявить свою действительную способность вознесения на Небо или нисхождения в преисподнюю. Такой видится возможность общего объяснения всех этих фактов: речь идет в некотором смысле о периодическом повторении (то есть возобновлении в начале каждого сеанса) смерти и воскрешения шамана. Экстаз является лишь конкретным переживанием ритуальной смерти или, иными словами, преодолением обычного человеческого состояния - образа жизни непосвященного. А как мы позже убедимся, шаман способен достигнуть этой "смерти" различными средствами, от наркотиков и бубна до "одержимости" духами.

"Тайный язык" - "Язык животных"

В период посвящения будущий шаман должен изучить тайный язык, которым он будет

пользоваться во время сеансов, общаясь с духами и духами-животными. Этому языку он учится от наставника или собственными путями, то есть непосредственно "от духов"; оба способа сосуществуют, например, у эскимосов[84]. Существование специального тайного языка зафиксировано у лапландцев[85], остяков, чукчей, якутов, тунгусов[86]. Считается, что во время транса тунгусский шаман понимает язык всей природы[87]. Тайный шаманский язык очень развит у эскимосов, у которых он употребляется как средство общения между ангакутами и их духами[88]. У каждого шамана есть своя песнь, которую он поет, чтобы вызвать духов[89]. Даже там, где не говорится непосредственно о тайном языке, еще заметны его следы в непонятных рефренах, повторяемых во время сеансов - например, у алтайцев[90].

Это явление мы встречаем не только в Северной Азии и Арктике, но почти везде. Во время сеанса хала пигмеев семангов разговаривает с шенои (небесными духами) на их языке; как только он выходит из церемониальной хижины, он говорит, что все забыл[91]. У ментавейцев посвящающий наставник дует через бамбуковую трубку в ухо неофита, чтобы тот обрел способность слышать голоса духов[92]. Батакский шаман во время сеансов употребляет "язык духов"[93], а шаманские песни дусунов северного Борнео (Калимантана) поются на тайном языке[94]. "Согласно традиции карибов, первый пиаи (шаман) был мужчиной, который, услышав песнь, долетающую со стороны реки, смело нырнул в воду и вынырнул только после того, как выучил наизусть песнь женщин-духов и получил от них все необходимое для своей профессии"[95].

Очень часто этот тайный язык является "языком животных" или является имитацией криков животных. В Южной Америке в период посвящения неофит обязан научиться наследовать голоса животных[96]. В Северной Америке, в частности, у помов и меномини, шаманы также имитируют пение птиц[97]. Во время сеансов у якутов, юкагиров, гольдов, эскимосов и других народов слышны крики диких зверей и птиц[98]. Кастанье описывает казахско-киргизского бакса, который бегает вокруг шатра, подпрыгивает, издает крики: "лает, как собака, обнюхивает зрителей, мычит, как вол, воет, кричит, блеет, как ягненок, визжит, как свинья, ржет, рычит, с удивительной точностью наследует крики зверей, пение птиц, шум их полета и т. д., что производит на зрителей очень сильное впечатление"[99]. "Нисхождение духов" часто выглядит именно так. У индейцев Гайаны "молчание вдруг прерывается взрывом странных, но действительно страшных криков; это рычание, вой, наполняющие хижину до такой степени, что дрожат ее стены. Этот шум раздается как ритмический рык, постепенно переходя в глухое и отдаленное ворчание, чтобы затем возобновиться с новой силой"[100].

Присутствие духов возвещается точно такими криками, какими объявляют о своем появлении животные (см. выше). Многие слова, используемые во время сеанса, напоминают птичьи крики и голоса животных[101]. Как заметил Летисало [102], шаман приходит в экстаз с помощью своего бубна и характерного пения типа "йодль", при этом всегда поются магические тексты. "Магия" и "песнь" - особенно пение на птичий манер - часто обозначаются одним и тем же словом. Германским словом, обозначающим магическую формулу, является "galdr", происходящее от глагола galan - "петь", причем этот термин особенно относится к птичьему пению[103].

Изучение языка животных, прежде всего птичьего языка, во всем мире равнозначно познанию тайн Природы и, как следствие, обретению пророческих способностей[104]. Язык птиц обычно изучают, съедая змею или другое животное, которое считается магическим[105]. Эти животные могут открывать тайны будущего, поскольку их считают сосудами для душ умерших и эпифаниями. Изучение их языка, наследование их голосов равнозначно способности общения с потусторонним миром и Небесами. То же отождествление с животным, особенно с птицей, мы обнаруживаем в шаманском наряде или магическом полете. Птицы - это проводники душ. Превращение себя в птицу или наличие птицы-компаньона свидетельствует о способности шамана еще при жизни совершить экстатическое путешествие в иные миры.

Наследование голосов животных, употребление этого тайного языка во время сеансов является еще одним признаком того, что шаман может произвольно передвигаться в трех космических сферах: в преисподней, на Земле и на Небесах; а это значит, что он может беспрепятственно проникать туда, куда имеют доступ только умершие или боги. Воплощение в себе животного во время сеанса является, как мы видели в разделе об умерших, не столько

одержимостью, сколько магическим преображением шамана в это животное. Подобное преображение шаман осуществляет также и другими средствами - например, одевая свой шаманский наряд или скрываясь под маской.

Но это еще не все. Во многих традициях дружба с животными и понимание их языка являются признаками рая. Вначале, то есть в мифические времена, человек жил с животными в мире и понимал их язык. И только вследствие первичной катастрофы, сравнимой с "падением" в библейской традиции, человек стал тем, чем он есть сейчас: смертным, разделенным на полы, вынужденным работать, чтобы прокормить себя, и пребывающим в состоянии конфликта с животными. При подготовке к экстатическому состоянию и во время него шаман отвергает обычную человеческую жизнь и временно достигает изначальной ситуации. Дружба с животными, знание их языка, преобразование в животное являются признаками того, что шаман вернул себе "райскую" жизнь, потерянную на заре времен[106].

Обретение шаманских способностей в Северной Америке

Мы уже упоминали о различных способах обретения шаманских умений в Северной Америке. Источник этих умений - в божественных существах, душах предков шаманов, мифических животных, наконец, в определенных космических сферах или объектах. Получить шаманские способности можно спонтанно или в результате добровольного соискания; в обоих случаях шаман должен пройти через определенные испытания, связанные с посвящением. Обычно в Северной Америке, как и в других регионах, получение шаманских способностей равнозначно приобретению духа-покровителя или духа-помощника[107].

Вот как это выглядит у шушвапов, племени семьи салиш из центрального района Британской Колумбии: "Шамана посвящают животные, которые становятся его ангелами-хранителями. Обряды посвящения, предметом которых является получение сверхъестественной поддержки во всем, к чему шаман стремится, видимо, одинаковы для воинов и для шаманов. Юноша, достигший зрелости, но не касавшийся женщины, должен уйти в горы и там свершить некоторые деяния. Он должен построить "шалаш потения" [sweat-house], в котором будет проводить ночи; утром он может возвращаться в деревню. В течение ночи он очищается испариной, танцует и поет. Он ведет такой образ жизни иногда годами, до тех пор, пока ему не приснится, что животное, которое он хочет иметь своим духом-покровителем, появляется и обещает ему помощь. С его появлением неофит лишается чувств. "Он чувствует себя, как пьяный, не зная, что с ним происходит, день на дворе или ночь"[108]. Животное говорит ему, что он может его призывать, когда нуждается в помощи, и учит его специальной песне, посредством которой он сможет вызывать это животное. Именно поэтому у каждого шамана своя песнь, и больше никто не имеет права ее петь. Иногда дух нисходит к неофиту в виде молнии[109]. Животное, посвящающее неофита, учит его своему языку. Рассказывают, что некий шаман из Долины Николы говорит в своих заклинаниях "языком койота"... и что человек, имеющий духа-покровителя, становится непроницаемым для пуль и стрел; а если пуля и попадет в него, то его рана не кровоточит, а кровь стекает в желудок; он ее выплевывает и чувствует себя так же хорошо, как и прежде... У человека может быть больше чем один дух-покровитель: в распоряжении могущественных шаманов их всегда несколько..."[110].

В этом случае обретение шаманских умений происходит в результате добровольного поиска. В других регионах Северной Америки кандидаты уходят в горные пещеры или в дикие места, пытаясь при помощи интенсивной концентрации достичь видения, которое - единственное - решает вопрос о шаманской карьере. Обычно кандидат должен определить, какого вида способности он желает получить; это весьма существенная подробность, поскольку она показывает нам, что речь идет об универсальной технике, имеющей целью приобретение магико-религиозных умений - не только шаманских[111].

Вот история шамана из племени павиотсо, записанная и опубликованная Парком: в возрасте пятидесяти лет тот решил стать "лекарем". Он входит в пещеру и просит: "Мой народ болен, я хочу ему помочь..." Он старается заснуть, но в этом ему мешает странный шум: он слышит крики и рычание зверей (медведей, горных львов, оленей и т. п.). Наконец он засыпает и во сне видит сеанс шаманского исцеления: "...они были там, у подножия горы. Я слышал их голоса и песни. Потом я услышал стоны больного. Лекарь пел и лечил его". Наконец больной

умер, и кандидат слышит плач семьи. Скала начинает трескаться. "Какой-то человек появился в расщелине: он был высокий и тощий. В руках он держал орлиное перо". Он велит новичку найти такие же перья и учит его, как добиться выздоровления больных. Когда кандидат просыпается утром, он никого рядом не находит[112].

Если кандидат не соблюдает инструкций, полученных во сне, то он обречен на неудачу[113]. В некоторых случаях дух умершего шамана появляется в первом сне своего преемника, но в следующих снах появляются высшие духи, которые дают ему "силу". Если преемник не принимает эту силу, он заболевает[114]; напомним, что такую же ситуацию мы встречаем почти везде.

Души умерших считаются источником шаманского могущества у павиотсов, шошонов, сид итерс и, далее на север, у индейцев лиллуэт и томпсон[115]. В Северной Калифорнии этот способ обретения шаманских способностей очень распространен. Шаманам юроков обычно снятся умершие, но не всегда шаманы. У синкионе силу иногда получают во снах, когда появляются умершие родственники. Винту становятся шаманами именно после таких снов, особенно если снятся умершие дети. У шастов первый признак шаманских способностей - сны, в которых являются мать, отец или другой умерший предок[116].

Но в Северной Америке существуют и иные источники шаманского могущества, а также другие, кроме душ умерших и животных-хранителей, виды наставников. В Большом Бассейне это "маленький зеленый человечек", ростом всего два фута, с луком и стрелами, - дух-хранитель знахарей, которые стали магами исключительно благодаря сверхъестественной поддержке[117]. Тема карлика, дающего силу или служащего духом-хранителем, очень распространена на западе Скалистых Гор, у племен равнины (томпсон, шушвар и др.) и в Северной Каролине (шаста, атсугеви, северные майду и юки)[118].

Иногда шаманская сила приходит непосредственно от Высшего Существа или других божественных существ. Например, кахуиллы из Южной Калифорнии (пустыня Кахуилла) считают, что шаманы получают свою силу от Муката, Творца, но эта сила передается через духов-хранителей (сова, лис, койот, медведь и т. д.), ведущих себя как посланцы Бога к шаманам[119]. У мохаве и юма могущество исходит от великих мифических существ, передавших его шаманам еще в начале мира[120]. Передача осуществляется в сновидениях и содержит сценарий посвящения. Шаман юма во сне является свидетелем начала мира и снова переживает мифические времена[121]. У маникопов в инициационных снах действует традиционная схема: дух берет душу будущего шамана и ведет ее с горы на гору, каждый раз открывая ему песни и методы лечения[122]. У валапаев путешествие под руководством духов является существенной частью шаманских снов[123].

Как мы уже неоднократно видели, обучение шаманов часто происходит во время снов. Именно в снах они воссоединяются с подлинной святой жизнью и восстанавливают непосредственные контакты с богами, духами и душами предков. В сновидениях также упраздняется историческое время и восстанавливается время мифологическое, что позволяет будущему шаману присутствовать при начале мира и благодаря этому стать современником как космогонии, так и первичных мистических откровений. Иногда сны-посвящения начинаются еще в детстве, как, например, у племен Большого Бассейна[124]. Сны, хотя они и не проходят по жесткому сценарию, являются стереотипными: снятся духи и предки или слышатся их голоса (песни и поучения). Во сне кандидаты узнают также правила посвящения (образ жизни, табу и т. п.), узнают, какие предметы будут нужны при шаманском исцелении[125]. Также и у майду юго-востока шаманом становятся после того, как увидят во сне духов; хотя шаманизм и является наследственным, квалификацию можно получить только после таких сновидений. Впрочем, сами духи тоже в некотором смысле передаются из поколения в поколение. Духи иногда являются в облике животных (в этом случае шаман не должен употреблять в пищу это животное), но есть и такие, которые не имеют определенных форм и живут в скалах, озерах и т. п.[126]

Вера в то, что источниками шаманской силы являются животные-духи или природные явления, очень распространена в Северной Америке[127]. У салишей из Британской Колумбии лишь немногие шаманы наследуют духов-хранителей от своих предков. Почти все животные и

множество других объектов могут стать духами - все, что имеет какое-либо отношение к смерти (например, гробы, кости и т. д.), и любое природное явление (голубое небо, Восток и Запад и т. д.). Но здесь, как и во многих других случаях, речь идет о магико-религиозном опыте, выходящем за рамки шаманизма, поскольку у воинов также есть свои духи-хранители в их оружии и в диких животных; охотники находят своих духов-хранителей в воде, в горах и в животных, на которых они охотятся, и т. д.[128]

По мнению некоторых шаманов павиотсо, их сила происходит от "Духа Ночи". Этот дух "присутствует везде. У него нет имени. Для него не существует имени". Орел и Сова - только посланцы, передающие поучение от Духа Ночи. Также water-babies (водяные дети) или другие существа могут быть его посланцами. "Когда Дух Ночи дает способность заниматься лечебным шаманизмом (power for doctoring), он говорит шаману, чтобы тот просил помощи у water-babies, орла, совы, оленя, антилопы, медведя или другого зверя или птицы"[129]. Койот никогда не может быть для павиотсо источником силы, хотя и выступает очень важной фигурой в их легендах[130]. Духи, передающие силу, невидимы: их могут видеть только шаманы[131].

Следует добавить еще и "страдания", которые рассматриваются и как источники сил, и как причины болезней. "Страдания" кажутся живыми и иногда даже имеют определенную личность. У них нет человеческой формы, но они рассматриваются как реальность[132]. Например, у юпа существуют "страдания" различных форм: одно похоже на кусок сырого мяса, другие напоминают крабов, оленят, наконечники стрел и т. д.[133]. Вера в "страдания" распространена у племен Северной Калифорнии[134], но неизвестна или редка в других регионах Северной Америки[135].

Дамагоми ачумавов являются одновременно духами-хранителями и "страданиями". Шаманка Старая Дикси рассказывает, как она получила призвание: она была уже замужем, когда однажды "меня нашел мой первый дамагоми. Он до сих пор со мной. Это такая маленькая едва заметная черная штука. Когда он пришел впервые, то поднял большой шум. Это было ночью. Он мне сказал, что я должна идти в горы, к нему в гости. Я и пошла. Я очень боялась, мне страшно было даже двинуться. А потом я нашла и других. Я поймала их"[136]. Это были дамагоми, принадлежавшие другим шаманам и присланные отравить людей или с другими шаманскими миссиями. Старая Дикси посылала одного из собственных дамагоми и ловила их. Таким образом она овладела пятнадцатью дамагоми, тогда как у молодого шамана их может быть только три или четыре[137]. Шаманы кормят их кровью, которую высасывают во время лечения[138]. Согласно информации де Ангуло, эти дамагоми являются одновременно и настоящими (кости и тело), и фантастическими. Когда шаман хочет кого-то отравить, он высылает дамагоми: "Иди найди такого-то. Войди в него. Сделай его больным. Не убивай его сразу. Сделай так, чтобы он умер через месяц"[139].

Как мы уже видели у салишей, любое животное или космический объект может стать источником шаманского могущества или духом-хранителем. Например, у индейцев томпсон вода считается духом-хранителем шаманов, воинов, охотников и рыбаков; солнце, гром или молния, вершины гор, медведь, волк, орел и ворон - духи-хранители шаманов и воинов. Другие духи-хранители - общие для шаманов и охотников, шаманов и рыбаков. Существуют также духи-хранители, которые могут принадлежать только шаманам: ночь, туман, голубое небо, Восток, Запад, женщина, девушка, ребенок, руки и стопы мужчины, мужские и женские половые органы, летучая мышь, страна душ, призраки, гробы, кости, зубы и волосы умерших и т. п.[140] Но этот список источников шаманских сил далек от полноты[141].

Как мы убедились, всякое духовное, животное или физическое существо может стать источником шаманских сил или духом-хранителем как шамана, так и любого другого человека. Это кажется нам весьма важным с точки зрения происхождения шаманских сил: специальное качество "шаманских способностей" никоим образом не зависит ни от их источников (часто одних и тех же для всех видов магико-религиозных сил), ни от того, что "шаманские силы" воплощаются в определенных животных-хранителей. Каждый индеец может найти себе духа-хранителя, если он готов на определенное усилие воли и концентрации[142]. В других регионах завершением племенного посвящения является обретение духа-хранителя. С этой точки зрения поиск шаманских сил входит в намного более общий поиск магико-религиозных сил. Как мы уже видели в предыдущей главе, шаманы отличаются от других членов общества не

поиском сакрального, - который является нормальным стремлением всех людей, - а способностью к экстатическому переживанию, которое чаще всего равнозначно призванию.

Поэтому можно считать, что духи-защитники и мифические животные-помощники не являются характерной и исключительной чертой шаманизма. Эти духи-хранители и духи-помощники, существующие почти во всем Космосе, доступны каждому человеку, решившемуся пройти испытания ради них. Это означает, что архаический человек может идентифицировать источник магико-религиозной святыни где-либо в Космосе и что какой угодно фрагмент Космоса, в соответствии с диалектикой сакрального, может дать место иерофании[143]. Не обладание умениями или духом-хранителем отличает шамана от другого человека из того же рода, а экстатический опыт. Таким образом, как мы уже знаем и еще более отчетливо увидим позже, духи-хранители или духи-помощники не являются непосредственными авторами экстатического опыта. Это всего лишь посланцы божественного существа и помощники в переживании, в котором предполагается как их присутствие, так и присутствие других персонажей.

С другой стороны, мы знаем, что "могущество" во многих случаях приносят души предков шаманов (получивших его, в свою очередь, в начале мира, в мифические времена) или божественные и полубожественные существа, а иногда и Всевышнее Существо. Здесь у нас также создается впечатление, что духи-хранители и духи-помощники являются только необходимыми инструментами шаманского переживания, подобно новым органам, которые шаман получает во время своего посвящения, - для лучшей ориентации в отныне доступном для него магико-религиозном пространстве. В следующих главах мы более подробно осветим роль духов-хранителей и духов-помощников.

Как и во всех других регионах, в Северной Америке обретение духов-хранителей и духов-помощников бывает спонтанным и сознательным. Были попытки отличить посвящение североамериканских шаманов от посвящения шаманов сибирских на том основании, что у первых всегда речь идет о добровольном поиске, а в Азии шаманское призвание в какой-то мере навязывается духами[144]. Богораз, используя результаты Бенедикт[145], следующим образом описывает соискание шаманских умений в Северной Америке: чтобы войти в контакт с духами или обрести духов-хранителей, новичок уединяется, предавая себя суровому самоистязанию. Когда появляются духи в облике животных, считается, что неофит отдает им собственное тело на съедение[146]. Но предание самого себя в пищу духам-животным, которое осуществляется путем четвертования собственного тела, как, например, у ассинибоинов[147], является только параллельной формулой экстатического обряда расчленения тела неофита - обряда, уже проанализированного в предыдущей главе и построенного по инициационной схеме (смерть и воскрешение). Оно (расчленение) встречается и в других регионах, например в Австралии[148] или в Тибете (в тантрическо-бонском обряде гчод), - и должно считаться заменой или параллельной формой экстатического разрывания кандидата демоническими духами; там, где оно не существует или является более редким, спонтанное экстатическое переживание расчленения тела и обновления органов иногда заменяется отдачей собственного тела животным-духам (как у ассинибоинов) или демоническим духам (Тибет).

Если "поиск" духов и является доминирующей чертой североамериканского шаманизма, то это все же далеко не единственный метод обретения способностей. Мы привели несколько примеров спонтанного призвания (например, у Старой Дикси, см. выше), но в действительности их гораздо больше. Достаточно вспомнить наследственную передачу шаманских способностей, когда окончательное решение принадлежит духам и душам предков, или вещие сны будущих шаманов, которые, согласно Парку, превращаются в смертельные болезни, если не будут надлежащим образом поняты и приняты к исполнению. Для их интерпретации призывается старый шаман: он приказывает больному следовать указаниям духов, навеявших эти сны. "Обычно никто не хочет по собственной воле стать шаманом и не решается принять шаманские способности и подчиниться приказам духа, прежде чем другие шаманы не уверят его, что в противном случае его ожидает смерть"[149]. Именно так происходит посвящение сибирских, центральноазиатских и других шаманов. Это сопротивление "божественному выбору" объясняется, как мы уже отмечали, двойственным отношением человека к сакральному.

Добавим, что и в Азии, хотя и реже, встречается добровольный поиск шаманских способностей. В Северной Америке, особенно в Южной Калифорнии, обретение шаманских сил часто связано с церемониями посвящения. У кавайису, луисеньо, хуаненьо и габриэлино, как и у диегуньо, кокопа и аква'ала, ожидают видения животного-покровителя в состоянии интоксикации, которую вызывают с помощью растения jimson weed[150]. Здесь мы имеем дело скорее с обрядом посвящения в тайное общество, чем с шаманским переживанием. Самоистязания кандидатов, о которых упоминал Богораз, принадлежат скорее к страшным испытаниям, через которые кандидат должен пройти, чтобы быть посвященным в тайное общество, а не собственно в шаманы, хотя в Северной Америке трудно четко обозначить границы между этими двумя религиозными формами.

Глава 4
Шаманское посвящение

Посвящение у тунгусов и маньчжуров

Обычно после экстатического отбора, как в Северной Азии, так и в других частях планеты, начинается этап обучения, во время которого неофита надлежащим образом посвящает старый наставник. Считается, что именно тогда будущий шаман овладевает мистическими техниками и приобщается к религиозной и мифологической традиции племени. Часто, но не всегда, подготовительный этап венчается рядом церемоний, которые принято называть посвящением нового шамана[1]. Но, как справедливо замечает Широкогоров относительно тунгусов и маньчжуров, не может быть речи о настоящем посвящении, поскольку в действительности кандидаты были "посвящены" задолго до их формального признания мастерами-шаманами и сообществом[2]. Это, впрочем, подтверждается почти во всей Сибири и Средней Азии: даже там, где речь идет о публичной церемонии (например, у бурятов), это только утверждает и делает правомочным подлинное экстатическое и тайное посвящение, которое, как мы видели, является делом духов (болезни, сны и т. п.), дополненным практикой у шамана-наставника[3].

Тем не менее существует формальное признание со стороны мастеров-шаманов. У забайкальских тунгусов ребенка выбирают и воспитывают специально для того, чтобы он стал шаманом. После некоторой подготовки он проходит первые испытания: он должен толковать сны, подтвердить свои гадательные способности и т. д. Самый драматический момент наступает тогда, когда кандидат в состоянии экстаза с совершеннейшей точностью описывает животных, которых выслали духи, чтобы из их шкур он сделал себе наряд. Новое собрание созывается значительно позже, после того как будут убиты животные и изготовлен наряд: умершему шаману приносится в жертву олень, кандидат одевает наряд и осуществляет "большой шаманский сеанс"[4].

У маньчжурских тунгусов это происходит несколько иначе. Выбирают ребенка и учат его, но его карьеру предрешают только его экстатические способности (см. выше). После подготовительного периода, о котором мы уже упоминали, происходит настоящая церемония "посвящения".

Перед домом ставят два туро (деревья, у которых отрублены толстые ветви, но оставлены верхушки). "Эти два туро соединяются перекладинами длиной 90-100 см, причем число их нечетно - 5, 7 или 9. Третье туро ставится на расстоянии нескольких метров в южном направлении и связывается с восточным туро с помощью веревки или тонкого ремня (сиджим, "шнур"), украшенного через каждые 30 см ленточками и различными птичьими перьями. Можно использовать красный китайский шелк или бахрому, покрашенную в красный цвет. Это - "дорога", по которой будут двигаться духи. На веревку надевается деревянное кольцо, которое может передвигаться от одного туро к другому. В момент, когда мастер отправляет кольцо, дух находится в его плоскости (джульду). Возле каждого туро помещены три довольно крупные (30 см) человеческие фигурки (ан'накан).

"Кандидат сидит между двумя туро и бьет в бубен. Старый шаман по очереди призывает духов и с помощью кольца отсылает их к кандидату. Мастер каждый раз забирает кольцо обратно перед тем, как вызвать очередного духа: в противном случае духи входили бы в кандидата, чтобы уже из него не выйти... Когда кандидатом овладеют духи, старики его расспрашивают, а он должен рассказать всю историю ("биографию") духа со всеми подробностями, особенно, кем он был раньше, при жизни, что делал, с каким он был шаманом и когда тот умер; все это делается с целью убедить зрителей, что дух действительно посещает кандидата... Каждый вечер после представления шаман влезает на наивысшую ступеньку и некоторое время

остается там. Шаманский наряд вешается на перекладинах туро..."[5]. Церемония длится 3, 5, 7 или 9 дней. Если кандидат успешно проходит испытания, то приносится жертва духам рода.

Оставим пока что в стороне роль "духов" в посвящении будущего шамана; в тунгусском шаманизме, по-видимому, господствуют духи-помощники. Запомним только две подробности: 1) веревку, называемую "дорогой"; 2) ритуал восхождения. Сейчас мы поймем значение этих обрядов: веревка является символом "дороги", соединяющей Небо с Землей (хотя у сегодняшних тунгусов "дорога" служит скорее для обеспечения связи с духами); восхождение на дерево первоначально обозначало вознесение шамана на Небо. Если тунгусы заимствовали эти обряды посвящения от бурятов, что весьма вероятно, то возможно, что они приспособили их к своей идеологии, одновременно лишая их первичного значения; эта утрата значения, возможно, произошла совсем недавно, под влиянием других идеологий (например, ламаизма). Этот обряд посвящения, независимо от того, заимствованный он или нет, был некоторым образом включен в общую концепцию тунгусского шаманизма, поскольку, как мы видели, а позже мы это увидим еще более отчетливо, тунгусы разделяли со всеми остальными североазиатскими и арктическими народами веру в вознесение шамана на Небо.

У маньчжуров церемония публичного посвящения включала когда-то хождение кандидата по раскаленным углям: если неофит действительно распоряжался "духами", которыми, как он утверждал, владеет, то он мог спокойно пройти по огню. Сегодня эта церемония стала довольно редкой; считается, что шаманские возможности ослабли[6], что соответствует общей североазиатской концепции об упадке шаманизма.

Маньчжурам известно еще одно испытание, связанное с посвящением: зимой пробивают во льду девять прорубей; кандидат должен нырнуть в одну из них и, проплыв подо льдом, вынырнуть в следующей, и так дальше до девятой проруби. Маньчжуры утверждают, что излишняя суровость этого испытания объясняется китайским влиянием[7]. Действительно, оно напоминает некоторые тибетские його-тантрические испытания, состоящие в том, что непосредственно на голом теле кандидата снежной зимней ночью сушится определенное количество мокрых простыней. Неофит-йог доказывает таким образом, что он может выработать в своем теле "психическое тепло". Как мы помним, у эскимосов подобное доказательство холодостойкости является несомненным признаком шаманского призвания. Умение вырабатывать тепло является одним из главных достоинств первобытного мага и знахаря; у нас еще будет случай к этому вернуться (см. выше, сноска 83; см. ниже).

Посвящение у якутов, самоедов и остяков

Мы располагаем лишь недостоверными и старыми данными, касающимися церемоний посвящения якутов, самоедов и остяков. Весьма вероятно, что дошедшие до нас описания являются поверхностными и неточными, поскольку наблюдатели и этнографы XIX века часто видели в шаманизме дьявольское занятие; с их точки зрения, будущий шаман мог только отдаваться в распоряжение "дьявола". Вот как Припузов представляет церемонию посвящения у якутов: после избрания "духами" старый шаман ведет ученика на возвышенность или равнину, дает ему шаманский наряд, бубен и палку, справа выстраивает девять юношей, а слева - девять девушек. Затем, одев шаманский наряд, он становится позади неофита и приказывает ему повторять определенные формулы. Прежде всего он велит ему отречься от Бога и от всего, что ему дорого, а также приказывает дать обещание посвятить всю свою жизнь черту взамен за то, что тот исполнит все его желания. Затем наставник-шаман указывает ему места, где живет демон, болезни, которые он лечит, и способ его успокоения. Наконец, кандидат убивает животное, предназначенное для жертвоприношения; его наряд окропляется кровью, а мясо съедают участники[8].

Согласно информации, собранной Ксенофонтовым, у якутских шаманов наставник забирает душу неофита с собой в долгое экстатическое путешествие. Сначала они взбираются на гору. Оттуда учитель показывает ученику разветвление дороги, от которого отходят тропинки, идущие по горным кряжам: именно там живут болезни, терзающие людей. Затем наставник приводит неофита в дом, где оба одевают шаманские наряды и начинают совместный сеанс. Учитель объясняет, как распознавать и лечить болезни, поражающие различные части тела. Каждый раз, когда он называет какую-либо часть тела, он плюет ученику в рот, а тот должен

проглотить плевок, чтобы познать "адские дороги несчастий". В итоге шаман провожает ученика в высший мир, к небесным духам. С этого времени шаман обладает "посвященным телом" и может заниматься своим ремеслом[9].

Согласно Третьякову, самоеды и остяки из окрестностей Туруханска осуществляют посвящение нового шамана следующим образом: кандидат поворачивается лицом на запад, а наставник просит Духа тьмы, чтобы тот помог неофиту и дал ему проводника. Затем он поет гимн Духу темноты, который вслед за ним повторяет кандидат. Наконец Дух подвергает кандидата испытаниям, спрашивая его о жене, сыне, имении и т. п.[10]

У гольдов посвящение происходит публично, как и у тунгусов и бурятов: в нем принимает участие семья кандидата и многочисленные гости. При этом поют и танцуют (должно быть по крайней мере девять танцоров), а также приносят в жертву девять кабанов: шаманы пьют их кровь, впадают в экстаз и проводят длительный шаманский сеанс. Праздник продолжается несколько дней и становится своего рода народным гулянием[11].

Совершенно очевидно, что такие события касаются целого племени, и семья не всегда способна взять на себя все расходы. Поэтому посвящение играет существенную роль в социологии шаманизма.

Посвящение у бурятов

Церемония посвящения у бурятов является самой сложной, но и наиболее изученной - благодаря прежде всего Хангалову и опубликованному Позднеевым Учебнику, который был переведен Партаненом[12]. Даже в этом случае настоящее посвящение имеет место до публичного посвящения нового шамана. В течение многих лет после первых экстатических переживаний (сны, видения, разговоры с духами и т. д.) неофит готовится индивидуально, берет уроки у старых шаманов, особенно у того, кто будет его посвящающим и кого называют "шаманом-отцом". В течение всего этого времени он занимается шаманизмом, вызывает богов и духов, познает тайны ремесла. Также и у бурятов "посвящение" является публичной демонстрацией мистических способностей кандидата, после чего наступает скорее посвящение мастером, чем настоящее открытие тайн.

После назначения даты посвящения производится церемония очищения, которую, в принципе, следует производить от трех до девяти раз, но обычно останавливаются на втором ее выполнении. "Шаман-отец" и девять юношей, называемых его "сыновьями", приносят воду из трех источников, а духам этих источников приносится в жертву тарасун (молочная водка). На обратном пути они вырывают и приносят домой молодые березки. Кипятят воду и, для ее очищения, бросают в кастрюлю дикий тмин, можжевельник и кору ели; добавляют также несколько волосков, вырванных из уха козла. Затем животное убивают, и несколько капель его крови брызгают в кастрюлю. Мясо дают женщинам, чтобы те его сварили. При гадании на овечьей лопатке "шаман-отец" призывает предков-шаманов кандидата, предлагая им вино и тарасун. Макая в кастрюлю березовую метелку, он затем дотрагивается ею до голой спины неофита. "Сыновья шамана" по очереди повторяют этот ритуальный жест, во время которого "отец" поучает: "Когда в тебе нуждается бедный, не требуй с него много и возьми то, что он тебе даст. Думай о бедных, помогай им и проси Бога, чтобы он охранял их от злых духов и их сил. Когда тебя зовет богатый, не требуй с него много за твои услуги. Если богатый и бедный зовут тебя одновременно, иди сначала к бедному, а затем к богатому"[13]. Новичок клянется соблюдать правила и повторяет молитву, произнесенную наставником. После омовения снова приносится в жертву тарасун духам-хранителям, и вступительная церемония на этом заканчивается. Это очищение водой обязательно для шаманов хотя бы один раз в году, если не ежемесячно при новолунии. Более того, шаман очищается подобным образом каждый раз, когда с ним случится осквернение; при особо серьезных осквернениях очищение производится также и кровью.

Вскоре после очищения проводится церемония первого посвящения, хереге хульхе, расходы по которой несет вся община. Пожертвования собирают шаман и его девять помощников ("сыновей"), которые длинной процессией, верхом, едут от одного двора к другому. Обычно

пожертвования составляют платочки и ленточки, изредка деньги. Покупают также деревянные рюмки, колокольчики к палкам с конскими головами (horse-stick), шелк, вино и т. п. В окрестностях Балаганска кандидат, "шаман-отец" и девять "сыновей шамана" уходят в шатер и в течение девяти дней постятся, питаясь только чаем и вареной мукой. Шатер трижды опоясан веревкой из конского волоса, к которой привязаны маленькие звериные шкурки.

Накануне церемонии шаман и его девять "сыновей" срубают достаточное количество толстых и ровных берез. Деревья срубываются в лесу, в котором погребены жители деревни, и, чтобы успокоить духа леса, приносятся жертвы из овечьего мяса и тарасуна. Утром в день праздника деревья устанавливаются в следующем порядке: сначала в юрте устанавливается большая береза, корнями в кострище, а верхушкой выходящая через верхнее отверстие (дымоход). Эта береза называется УДЕШИ БУРХАН, "страж врат" (или "бог-смотритель"), поскольку она открывает шаману вход на Небо. Она навсегда останется в шатре, являясь признаком жилища шамана.

Остальные березы размещаются далеко от юрты - там, где будет происходить церемония посвящения - и устанавливаются в следующем порядке: 1) береза, под которой складываются жертвы, а к ее ветвям привязываются красные и желтые ленты, когда речь идет о "черном шамане", белые и синие - в случае "белого шаманы" и четырехцветные, если новый шаман решил служить всем категориям духов, добрым и злым; 2) береза, к которой привязывается колокольчик и шкура жертвенного животного; 3) третья, достаточно толстая и крепко вкопанная в землю, - на нее неофит должен будет влезть; эти три березы, обычно выкорчеванные с корнями, называются "столбами" (серге); 4) девять берез, сгруппированных по три и скрепленных бечевкой из волос белого коня, на которой повешены разноцветные ленточки, размещенные в определенном порядке: белая, синяя, красная, желтая (возможно, цвета обозначают небесные уровни); на этих березах будут выставлены шкуры девяти жертвенных животных и пища; 5) девять столбов, к которым привязываются животные, предназначенные для жертвоприношений; 6) крупные березы расставляются в строго определенном порядке, на них позже будут развешены кости жертвенных животных, завернутые в солому[14]. От главной березы, находящейся внутри юрты, ко всем остальным деревьям, размещенным снаружи, тянутся по две ленточки, красная и синяя: это символ "радуги" - дороги, по которой шаман достигнет обиталища духов, Неба.

По окончании этих приготовлений неофит и "сыновья шамана", одетые в белое, приступают к посвящению шаманских инструментов: в честь Господина и Госпожи (палки с конской головой) приносятся в жертву овца и тарасун. Иногда палку смазывают кровью жертвенного животного: с этого момента палка с конской головой оживает и превращается в настоящего коня.

После этого посвящения шаманских инструментов начинается долгая церемония принесения тарасуна в жертву покровительствующим божествам - западным Ханам и их девяти сынам, - а также предкам "отца-шамана", местным духам и духам-покровителям нового шамана, нескольким знаменитым умершим шаманам, бурхану и другим меньшим божествам[15]. "Отец-шаман" снова обращает молитву к различным богам и духам, а кандидат повторяет его слова; согласно некоторым традициям, он держит в руке меч, и, вооруженный таким образом, он влезает на березу, находящуюся внутри юрты, достигает ее вершины и, выходя через отверстие для дыма, громко кричит, взывая о помощи богов. В это время люди и вещи, находящиеся в юрте, постоянно очищаются. Затем четыре "сына шамана", напевая, выносят кандидата из юрты на войлочном ковре.

Целая группа во главе с "отцом-шаманом", за которым идут кандидат и девять "сыновей", родственники и зрители, идет длинной колонной туда, гда находится ряд берез. В определенном месте, возле березы, процессия задерживается, чтобы принести в жертву козла и произвести помазание кровью головы, глаз и ушей кандидата, обнаженного до пояса, в то время как другие шаманы бьют в бубны. Девять "сыновей" окунают свои метелки в воду и бьют ими по обнаженной спине кандидата.

В жертву приносятся девять или больше животных, а во время приготовления мяса

происходит ритуал вознесения на Небо. "Отец-шаман" взбирается на березу и делает на ее верхушке девять надрезов. Затем он спускается и занимает место на ковре, который его "сыновья" поднесли к подножию дерева. В свою очередь, на березу взбирается кандидат, а за ним остальные шаманы. Во время влезания все впадают в экстаз. У балаганских бурятов сидящего на войлочном ковре кандидата девять раз обносят вокруг берез: он влезает на каждую из них, делая по девять надрезов на верхушках. Находясь наверху, он проводит шаманский сеанс: на земле проводит сеанс также и "отец-шаман", обходя все деревья. Согласно Потанину, девять берез вкапывают одну за другой, и кандидат, которого несут на ковре, соскакивает перед последней, взбирается на ее верхушку и повторяет тот же ритуал на каждом из девяти деревьев, которые, как и девять надрезов, символизируют девять небес.

Когда яства готовы, а богам принесены жертвы (кусочки мяса бросаются в огонь и в воздух), начинается пиршество. Затем шаман и его "сыновья" удаляются в юрту, но гости еще долго пируют. Завернутые в солому кости животных развешиваются на девяти березах.

В старые времена было несколько посвящений: Хангалов и Санжеев[16] говорят о девяти, Петри о пяти[17]. Согласно тексту, опубликованному Позднеевым, второе и третье посвящения должны проводиться по истечении трех и шести лет[18]. Существуют свидетельства подобных церемоний у сибинцев (народа, родственного тунгусам), алтайских татар, а также в какой-то мере у якутов и гольдов[19].

Но даже и там, где не идет речь о подобного типа посвящениях, мы встречаем шаманские ритуалы восхождения на Небо, основанные на аналогичных концепциях. Исследуя технику сеансов, мы отмечаем фундаментальное единство шаманизма Средней и Северной Азии и выявляем космологическую структуру всех этих шаманских обрядов. Например понятно, что береза символизирует Космическое Древо или Ось Мира, и потому допускается, что она занимает Середину Мира: влезая на нее, шаман предпринимает экстатическое путешествие в "Центр". Этот важный мифический мотив мы встречаем уже в случае инициационных снов, а еще более четко он появляется в сеансах алтайских шаманов и в символизме бубнов.

Мы увидим в дальнейшем, что влезание на дерево или столб играет существенную роль и в других посвящениях шаманического типа; их следует считать одним из вариантов мифически-ритуальной темы восхождения на Небо (темы, которая включает также "магический полет", миф о "цепи из стрел", о веревке, о мосте и т. д.). Тот же символизм восхождения на Небо заключен и в веревке (=Мост), соединяющей березы, на которой развешены разноцветные ленточки (=цвета Радуги, различные небесные страны). Эти мифические темы и ритуалы, хотя и специфичны для сибирских и алтайских регионов, свойственны не только этим культурам; территория их распространения значительно превосходит территорию Средней и Северо-Восточной Азии. Мы даже задумываемся над тем, может ли настолько сложный ритуал, как посвящение бурятского шамана, быть продуктом независимым, - как это заметил уже четверть века назад Уно Харва; бурятское посвящение удивительно напоминает некоторые церемонии митраических мистерий. Полуголый кандидат, очищенный козлиной кровью, которого иногда приносят в жертву над его головой; в некоторых местах нужно даже пить кровь жертвенного животного[20], а эта церемония напоминает тавроболион, главный обряд митраических мистерий[21]. В тех же мистериях использовались также лестницы (climax) о семи ступенях, каждая из которых была сделана из другого металла. Согласно Цельсу[22], материалом первой ступени был свинец (соответствует "небу" планеты Сатурн), второй - олово (Венера), третьей - бронза (Юпитер), четвертой - железо (Меркурий), пятой - "монетный сплав" (Марс), шестой - серебро (Луна), седьмой - золото (Солнце). Восьмая ступень, сообщает нам Цельс, представляла сферу неподвижных звезд. Влезая на эту церемониальную лестницу, посвящаемый успешно проходил через "семь небес", возносясь в Эмпирей[23]. Напомним, что у алтайцев и самоедов число семь также играет важную роль. "Колонна мира" состояла из семи этажей (U. Harva, Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology], p. 338 sq.), Космическое Древо - из семи ветвей (id., Der Baum das Lebens, p. 137; Die religiosen Vorstellungen, p. 51 sq.) и т. д. Число семь, преобладающее в митраистской символике (семь небесных сфер, семь звезд, семь ножей, семь деревьев, семь алтарей и т. д. на памятниках с фигурами), объясняется вавилонскими влияниями на иранскую мистерию (см., например, R. Pettazzoni, I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa, Bologne, 1924, p. 231, 247, etc.). О символизме этих чисел см. ниже, раздел "Мистические числа 7 и 9" в главе VIII "Шаманизм и космология". Если учесть

другие иранские элементы, присутствующие, в более или менее искаженной форме, в мифологиях Средней Азии[24] и вспомнить существенную роль, которую играли в первом тысячелетии нашей эры согдийцы как посредники между Китаем и Средней Азией, с одной стороны, и Ираном и Ближним Востоком, с другой[25], то гипотеза финского ученого кажется весьма правдоподобной.

Пока что достаточно будет указать эти несколько примеров влияния, вероятнее всего иранского, на бурятский ритуал. Значение всего этого станет явным, когда пойдет речь о вкладе юга и запада Азии в сибирский шаманизм.

Посвящение арауканской шаманки

Мы не намереваемся здесь отыскивать все возможные параллели этого ритуала бурятского шаманского посвящения. Напомним только наиболее поразительные из них, а особенно те, которые как главный обряд включают влезание на дерево или другое более или менее символическое средство восхождения на Небо. Начнем с южноамериканского посвящения - посвящения мачи, арауканской шаманки[26]. Эта церемония посвящения сосредоточена вокруг ритуального восхождения на дерево или, скорее, очищенный от коры ствол под названием реве; кстати, именно он является символом шаманской профессии и каждая мачи постоянно держит его перед своим домом.

На трехметровом дереве делаются надрезы в форме ступенек, его крепко вкапывают в землю перед жилищем будущей шаманки, "несколько наклоненным, чтобы облегчить восхождение". Иногда "вокруг реве втыкаются в землю верхние ветви, образуя ограду 15 на 4 м"[27]. После установки этой святой лестницы кандидатка раздевается и в одной рубашке ложится на постель из овечьих шкур и покрывал. Старые шаманки покрывают ее тело листьями канело, непрерывно производя магические движения. В это время зрители хором поют, потрясая колокольчиками. Этот ритуальный массаж повторяется несколько раз. Затем "старшие женщины склоняются над ней и сосут ей грудь, живот и голову с такой силой, что брызгает кровь"[28]. После этого первого приготовления кандидатка встает, одевается и садится на стул. Песни и танцы продолжаются целый день.

На следующий день праздник достигает своего апогея. Прибывает толпа гостей. Старые мачи делают круг, ударяя в бубен и по очереди танцуя. Наконец, мачи и кандидатка приближаются к дереву-лестнице и одна за другой начинают восхождение (согласно информатору Моэсбаха, кандидатка входит первой). Церемония заканчивается принесением в жертву овцы.

Выше мы привели сокращенное описание Роблеса Родригеса [Rodriguez]. Усс[29] приводит больше подробностей. Зрители делают круг возле жертвенника, на котором закалываются ягнята, принесенные семьей шаманки. Старая мачи обращается к Богу: "О Владыка и Отец людей, я окропляю тебя кровью этих животных, которых ты сотворил. Будь благосклонен к нам!" и т. д. Животное убивают, а его сердце вешают на одной из ветвей канело. Начинается музыка и все собираются вокруг реве. Начинается пир и танцы, длящиеся целую ночь.

На рассвете кандидатка появляется снова, и мачи, под аккомпанемент бубнов, возобновляют танец. Некоторые из них впадают в экстаз. Старушка завязывает себе глаза и ножом из белого кварца наощупь делает несколько надрезов на пальцах и на губах кандидатки; затем такие же надрезы она делает и на себе, смешивая свою кровь с кровью кандидатки. После других ритуалов молодая посвящаемая "поднимается на реве, танцуя и ударяя в бубен. Старшие женщины следуют за ней, взбираясь по ступеням; две самые старшие подходят к ней на помосте с двух сторон. Они снимают с нее зеленый ошейник и окровавленную прядь овечьей шерсти (которыми она только что была украшена) и вешают их на ветви. Только время может позволить их уничтожить, поскольку они священны. Затем собрание шаманок спускается вниз, причем их новая подруга идет последней, пятясь, ступая в такт музыке. Как только ее стопы касаются земли, ее приветствуют взрывом неистовых криков: это триумф, всеобщее помешательство, каждый рвется к ней, каждый хочет увидеть ее вблизи, дотронуться до нее, обнять ее". Начинается пир, в котором принимают участие все зрители.

Раны заживают в течение восьми дней.

Согласно текстам, собранным Моэсбахом, молитва мачи, по-видимому, обращена к Богу-Отцу ("Padre Dios rey anciano" - Бог-Отец, древний царь и т. д.). Она просит у него дар двойного зрения (чтобы видеть зло в теле больного) и искусства игры на бубне. Кроме того, она просит у него "коня", "быка" и "нож" - символы определенных духовных сил - и, наконец, "полосатый или цветной" камень. (Это магический камень, который можно вкладывать в тело больного, чтобы очистить его; если он выходит окровавленный, то это знак, что больному грозит смертельная опасность. Именно этим камнем натирают больных.) Мачи дают собравшимся клятву, что молодая посвященная не будет заниматься черной магией. Текст Родригеса упоминает не о Боге-Отце, а о вилео, являющемся Мачи Неба, то есть Великим небесным Шаманом (Вилео живет в "середине Неба").

Всюду, где известен ритуал инициационного вознесения на Небо, такое же вознесение практикуется и в случае шаманского лечения[30].

Запомним главные черты этого посвящения: экстатическое восхождение на дерево-лестницу, символизирующее путешествие на Небо, и молитва, обращенная с помоста ко Всевышнему Богу или Великому небесному Шаману, который, как считается, дает мачи и целительные способности (ясновидение и т. п.), и магические предметы, необходимые для лечения (полосатый камень и т. п.). Божественное или, по крайней мере, небесное происхождение целительных способностей засвидетельствовано у многих архаических народов: например, у пигмеев семангов, у которых хала лечит больных при помощи сенои (посредников между Та Педном, Всевышним Богом, и людьми) или при помощи кварцевых камней, в которых, как считается, живут эти небесные духи, - но также и с помощью бога (см. ниже). "Полосатый или цветной" камень также имеет небесное происхождение; многочисленные тому примеры мы уже встретили в Южной Америке и в других регионах, и нам придется еще не раз к этому вернуться[31].

Ритуальное восхождение на дерево

Ритуальное восхождение на дерево как обряд шаманского посвящения мы встречаем также в Северной Америке. У помов церемония принятия в тайное общество длится четыре дня, из которых один день полностью посвящен восхождению на дерево-столб высотой от 8 до 10 метров и 15 см в диаметре[32]. Как мы помним, будущие сибирские шаманы влезают на дерево во время посвящения или после него. Мы увидим в дальнейшем (см. ниже), что и ведический жрец восходит на ритуальный столб, чтобы достичь Неба и богов. Восхождение с помощью дерева, лианы или веревки является весьма распространенным мифическим мотивом: примеры мы рассмотрим ниже (глава XIII, раздел "Лестница - Дорога умерших - Восхождение").

Добавим, наконец, что посвящение на третью и высшую шаманскую ступень мананга жителей Саравака также включает ритуальное восхождение: на веранду вносят большой котел, к которому приставлены две маленькие лестницы; стоя здесь всю ночь, наставники сопровождают кандидата на одну из лестниц и приказывают спуститься по другой. Один из первых наблюдателей этого посвящения, архидиакон Пэрхэм (J. Perham), писавший около 1885 года, признавал, что он не мог найти никакого объяснения этому обряду[33]. Но смысл кажется довольно ясным: речь может идти только о символическом восхождении на Небо, за которым следует нисхождение на землю. Подобные ритуалы мы встречаем на Малекуле: одна из наивысших ступеней церемонии Маки называется именно "лестница"[34], а главное действие этой церемонии состоит в восхождении на помост[35]. Более того: шаманы и знахари, как, впрочем, и некоторые типы мистиков, могут взлетать, как птицы, и садиться на ветвях дерева. Венгерский шаман (тальтос) "мог запрыгнуть на иву и сесть на ветку, слишком тонкую даже для птицы"[36]. Иранского святого Кутб эд-Дин Хайдара часто видели на верхушках деревьев. Св.Иосиф из Копертина взлетел на дерево и полчаса оставался на ветке, "которая заметно покачивалась, как будто на нее села птица".

Интересен также опыт австралийских знахарей, утверждающих, что они обладают своего рода

магическим шнуром, с помощью которого они могут влезать на верхушки деревьев. "Маг ложится под деревом на спину, делает так, что его шнур взлетает на дерево, и влезает по нему в гнездо, находящееся на самой верхушке; затем он переходит на другие деревья и с заходом солнца спускается вниз по стволу"[37]. Согласно информации, собранной Берндтом (R. M. Berndt) и Элкином, "вонгаибонский маг, лежа на спине под деревом, сделал так, что его шнур поднялся прямо вверх, а сам он стал подниматься по нему с откинутой назад головой и выпрямленным телом, широко расставляя ноги и упершись руками в бока. Дойдя до конца, он с высоты сорока футов помахал рукой тем, кто остался внизу, затем спустился таким же образом, и, когда он еще лежал на спине, шнур вернулся в его тело"[38]. Этот магический шнур не может не напомнить нам индийский "фокус со шнуром" [rope-trick], шаманическую структуру которого мы проанализируем ниже.

Небесное путешествие карибского шамана

Во время посвящения карибских шаманов Голландской Гвианы применяются другие средства, хотя оно также сосредоточено вокруг экстатического путешествия неофита на Небо[39]. Pujai можно стать только после успешного видения духов и установления с ними непосредственных и долговременных отношений[40]. Речь идет не столько об одержимости, сколько об экстатическом видении, благодаря которому становится возможным общение, диалог с духами. Это экстатическое переживание возникает во время вознесения на Небо, но новичок может предпринять такое путешествие только после того, как пройдет обучение по традиционной мифологии с одновременной физической и психологической подготовкой к трансу. Эта учебная практика, как мы сейчас увидим, чрезвычайно сурова.

Обычно посвящаются сразу шесть юношей. Они живут в полной изоляции в специально для этого построенном шалаше, покрытом пальмовыми листьями. Их заставляют заниматься ручным трудом: они обрабатывают табачное поле посвящающего мастера, а из ствола кедра они делают лавку в форме каймана, которую приносят под шалаш; на этой-то лавке они и садятся каждый вечер, чтобы слушать учителя или видеть видения. Кроме того, каждый из них делает себе колокольчики и "магический жезл" длиной 2 метра. Кандидатам служат шесть девушек, которыми руководит старая женщина-инструктор. Они снабжают неофитов табачным соком, который те должны пить в больших количествах, и каждый вечер каждая из них натирает красной жидкостью все тело своего подопечного, чтобы сделать его красивым и достойным показаться перед духами.

Курс посвящения длится 24 дня и 24 ночи. Он делится на четыре части: после каждой трехдневной серии учебы наступают три дня отдыха. Обучение совершается ночью в шалаше: танцуют в кругу, поют, затем, сидя на лавке-каймане, слушают рассказ наставника о добрых и злых духах, а особенно о "Великом Отце Стервятнике", который играет существенную роль в посвящении. У него вид нагого индейца; именно он помогает шаманам взлетать на Небо посредством вращающейся лестницы. Устами этого Духа говорит "Великий Отец Индеец", то есть Творец, Всевышнее Существо[41]. Танцующие подражают движениям животных, о которых учитель рассказывает в своих лекциях. Днем кандидаты остаются в гамаках в шалаше. В периоды отдыха они лежат на скамьях, натирая глаза соком красного перца, размышляя об уроках учителя и пытаясь увидеть духов[42].

В течение всего периода обучения ученики соблюдают почти полный пост: они все время курят сигары, жуют листья табака и пьют табачный сок. После изнурительных ночных танцев, благодаря посту и интоксикации, неофиты готовы к экстатическому путешествию. В первую ночь второго периода они учатся превращаться в ягуара и летучую мышь[43]. На пятую ночь, после полного поста (запрещен даже табачный сок), наставник протягивает несколько веревок на различной высоте, и новички по очереди танцуют на них или балансируют в воздухе, держась за руки[44]. Именно тогда они имеют первое экстатическое переживание: появляется Индеец - в действительности доброжелательный дух (Тукаяна): "Подойди, отрок. Ты отправишься на Небо по лестнице Великого Отца Стервятника. Это недалеко". Затем новичок встречает Духа Вод (Амана), чрезвычайно красивую женщину, уговаривающую его нырнуть вместе с ней в реку. Там она передает ему амулеты и магические формулы. Неофит с проводником доплывают до другого берега реки и доходят до развилки "Жизни и Смерти". Будущий шаман может выбрать дорогу в "Страну без вечера" или в "Страну без рассвета".

Потом сопровождающий его дух открывает ему судьбу души после смерти. Ощущение сильной боли неожиданно возвращает кандидата на землю. Это наставник приложил к его коже марака - специальную циновку, кишащую большими ядовитыми муравьями"[45].

На другую ночь четвертого периода наставник по очереди кладет неофитов на "помост, подвешенный к потолку шалаша с помощью нескольких скрученных вместе веревок, которые, раскручиваясь, приводят помост в ускоряющееся вращательное движение"[46]. Неофит поет: "Помост пуджаи занесет меня на Небо. Я увижу селение Тукаяны". Он по очереди проходит через различные небесные сферы и видит духов[47]. Употребляется также растение такини, вызывающее сильную горячку. У кандидата трясутся все члены - считается, что в него вселились злые духи, терзающие его тело. (Мы узнаем здесь хорошо известный инициационный мотив расчленения организма демонами). Наконец, новичок чувствует, как его заносят на Небеса, и видит небесные видения[48].

Фольклор карибов сохраняет воспоминания о тех временах, когда шаманы были очень могущественными: рассказывают, что они могли видеть духов своими телесными глазами и даже могли воскрешать умерших. Однажды пуджаи взошел на Небо и стал угрожать Богу; Бог, схватив саблю, оттолкнул дерзкого, и с тех пор шаманы могут отправляться на Небо только в состоянии экстаза[49]. Подчеркнем подобие между этими легендами и североазиатскими верованиями, касающимися первичного величия шаманов и их последующего упадка, еще более заметного в наши дни. В этом мы видим как бы между строк миф о первобытной эпохе, когда общение между шаманами и Богом было более непосредственным и осуществлялось конкретным образом. Вследствие дерзкого поступка или бунта первых шаманов Бог лишил их непосредственного доступа к вещам духовным: шаманы не могут больше видеть духов телесными глазами, а вознесение на Небо осуществляется только в экстазе. Как мы сейчас увидим, этот мифический мотив еще богаче, чем кажется.

А. Метро[50] приводит сообщения старых путешественников о посвящении карибов с островов. Ляборд [Laborde] сообщает, что наставники "натирают ему (неофиту) тело растительным клеем и покрывают его перьями, чтобы он мог летать и достигать жилища земеен - духов..." Эта подробность нас не удивляет, поскольку орнитологический наряд и другие символы магического полета составляют неотъемлемую часть сибирского, североамериканского и индонезийского шаманизма.

Несколько элементов карибского посвящения мы встречаем и в других частях Южной Америки: интоксикация табаком является характерной чертой южноамериканского шаманизма; ритуальное обособление в шалаше и тяжелые физические испытания, которым подвергаются кандидаты, составляют один из главных аспектов посвящения жителей Огненной Земли (селькнам и ямана); обучение мастером и "визуализация" духов также являются составными частями южноамериканского шаманизма. Но подготовительная техника к экстатическому путешествию на Небо, по-видимому, является характерной и отличительной чертой именно карибского пуджаи. Заметим, что здесь мы имеем дело с полным сценарием типичного посвящения: восхождение на Небо, встреча с женщиной-духом, погружение в воду, открытие тайн (касающихся прежде всего посмертной судьбы людей), путешествие в потусторонний мир. Но пуджаи любой ценой старается достичь экстатического переживания по этой схеме посвящения, даже если экстаз может быть достигнут только извращенными способами. Создается впечатление, что карибский шаман пользуется всем, чтобы in concreto (по-настоящему) пережить духовное состояние, которое по самой своей природе не может быть "пережито" так, как "переживаются" определенные человеческие ситуации. Запомним это замечание; мы к нему вернемся и обобщим его позже, вместе с другими шаманскими техниками.

Восхождение по радуге

Посвящение австралийского знахаря из региона Форест Ривер включает как символическую смерть и воскрешение кандидата, так и его вознесение на Небо. По обычаю метод таков: учитель обретает форму скелета и привязывает к себе сумку, в которую он вкладывает кандидата, магически уменьшенного до размеров грудного ребенка. Затем, садясь верхом на Змея-Радугу, он начинает карабкаться, помогая себе руками, как если бы он влезал по канату.

Достигнув вершины, он забрасывает кандидата на Небо, "убивая" его. По прибытии на Небо наставник внедряет в тело кандидата маленькие змеи-радуги, бримурес (маленькие пресноводные змеи), и кристаллы кварца (носящие то же наименование, что и мифический Змей-Радуга). После этой операции кандидата, также по Радуге, отправляют на землю. Учитель вновь внедряет в тело кандидата магические предметы через пупок и будит его, дотрагиваясь магическим камнем. Кандидат вновь приобретает нормальные размеры. На следующий день восхождение по Радуге повторяется в том же порядке[51].

Несколько элементов этого австралийского посвящения мы уже знаем: смерть и вскрешение кандидата, внедрение в его тело магических предметов. Любопытная деталь: посвящающий наставник, магически превращаясь в скелет, уменьшает кандидата до размеров новорожденного: оба эти поступка символизируют упразднение человеческого времени и возвращение мифического времени, австралийского "времени сна". Восхождение осуществляется с помощью радуги, мифически представляемой в виде огромного Змея, по хребту которого мастер-наставник влезает, как по канату. Мы уже упоминали о восхождении на Небо австралийских знахарей, а вскоре нам предоставится случай рассмотреть некоторые примеры более подробно.

Как известно, очень многие народы видят в радуге мост, соединяющий Землю с Небом, а особенно мост богов[52]. Именно потому ее появление после бури считается знаком успокоения Бога (например, у пигмеев; см. мой Traite..., p. 55). Именно по радуге всегда достигают неба мифические герои[53]. Например, в Полинезии маорийский герой Тавгаки и его семья, а также гавайский герой Аукеленуиаику регулярно посещают высшие пространства, восходя по радуге или используя бумажного змея, - чтобы освободить души умерших или найти своих жен-духов[54]. Ту же мифическую функцию радуги мы видим в Индонезии, Меланезии и Японии[55].

Хоть и опосредованно, эти мифы перекликаются с временами, когда было возможно общение между Небом и Землей; вследствие определенного события или ритуальной ошибки эта связь была прервана, но тем не менее герои и знахари умеют ее возобновлять. Этот миф о райской эпохе, грубо оборванной из-за "падения" человека, еще не раз задержит на себе наше внимание; он определенным образом взаимозависим с некоторыми шаманскими концепциями. Австралийские знахари, как, впрочем, и многие другие шаманы и маги, не делают ничего иного, кроме восстановления - временно даже для самих себя - этого "моста" между Небом и Землей, который когда-то был доступным для всех людей[56].

Миф о радуге как дороге богов и мосте между Небом и Землей мы встречаем и в японских традициях[57], и, вне всякого сомнения, он существовал также и в месопотамских религиозных представлениях[58]. Кроме того, семь цветов радуги отождествлялись с семью небесами - эту символику мы встречаем в Индии и Месопотамии, а также в иудаизме. На фресках из Бамьяна (Bamiyan) Будда представлен сидящим на радуге о семи цветах[59], что означает, что он проникает через Космос, точно так же, как в мифе о Рождении он проникает через семь небес, делая семь больших шагов в Северном направлении и достигая "Середины Мира", наивысшей вершины Вселенной.

Трон Бога окружен радугой (Апокалипсис, 4, 3), и этот символизм прослеживается вплоть до христианского искусства Возрождения[60]. Вавилонский зиккурат (башня) иногда представлялся семью цветами, символизирующими семь небесных регионов; переходя с этажа на этаж, можно было достичь вершины космического мира (см. мой Traite..., p. 102). Подобные идеи мы встречаем в Индии[61] и, что еще более существенно, в австралийской мифологии. Всевышний Бог камиларoев, вираджуров и эуахлаев живет в наивысшем небе, восседая на кварцевом троне (Traite, p. 47); Бунджил, Наивысшее Существо кулинов, пребывает над тучами (ibid., p. 48). Мифические герои и знахари взбираются к этим небесным Существам, используя, помимо других средств, и радугу.

Как мы помним, ленточки, используемые в бурятских посвящениях, называются "радугой": обычно они символизируют путешествие шамана в Небо[62]. Рисунки радуги, представляемой как мост на Небо, есть на шаманских бубнах[63]. Наконец, в тюркских языках радуга также имеет значение "мост"[64]. У юрако-самоедов шаманский бубен называется "луком": благодаря его магическим свойствам шаман, как стрела, переносится на Небо. Кроме того, есть

основания считать, что тюрки и уйгуры считали бубен "небесным мостом" (радугой), по которому шаман осуществлял восхождение[65]. Эта идея относится к сложной символике бубна и моста, из которых каждый представляет другую формулу того же экстатического опыта: восхождения на Небо. Именно через музыкальную магию бубна шаман может достичь наивысшего Неба.

Австралийские посвящения

Как мы помним, в нескольких рассказах о посвящении австралийских знахарей, где в центре внимания находилось символическое умерщвление и воскрешение кандидата, лишь упоминалось о его вознесении на Небо. Но существуют другие формы посвящения, в которых вознесение играет существенную роль. У вираджуров наставник посвящения внедряет скальные кристаллы в тело неофита, вследствие чего тот может видеть духов. Затем наставник провожает его к гробу, и, в свою очередь, уже умершие дают ему магические камни. Кандидат встречает также змея, который становится его тотемом и провожает его в недра земли, где находится много других змеев: скользя по нему, они втирают в него магические силы. После этого символического нисхождения в Ад наставник готовится к введению кандидата в лагерь Баяме, Наивысшего Существа. Чтобы попасть туда, они взбираются по веревке, пока не встретят Вомбу, птицу Баяме. "Мы проходили через облака, рассказывал неофит, а с другой стороны было небо. Мы входили через дверь, которая открывается и закрывается очень быстро и через которую проходят знахари". Если дверь касалась кандидата, то он терял магическое могущество и, возвратившись на землю, уже не сомневался в своей смерти[66].

Перед нами здесь почти полная схема посвящения: нисхождение в низшие пространства, после чего следует восхождение на Небо и получение шаманских умений от Всевышнего Бога[67]. Дорога в высшие пространства трудна и опасна: очень важно, например, попасть наверх во мгновение ока, прежде чем закроется дверь. (Этот мотив характерен для посвящений, мы его встречаем и в других регионах.)

В другом рассказе, также записанном Ховиттом, речь идет о веревке, с помощью которой кандидат с завязанными глазами поднимается на скалу, где находится та же магическая дверь, которая открывается и закрывается очень быстро. Кандидат и его наставники входят внутрь скалы, и там ему развязывают глаза. Он находится в ярко освещенном помещении, на стенах которого блестят кристаллы. Кандидат получает несколько этих кристаллов, и его учат пользоватся ими. Затем, все так же подвешенного на веревке, его переносят воздушным путем в лагерь и помещают на верхушку дерева[68].

Эти обряды и мифы посвящения включены в намного более общие верования относительно способности знахарей достигать Неба при помощи веревки[69], ленты[70], просто полета[71] или подъема по ступенькам спиральной лестницы. Многие мифы и легенды говорят о первых людях, которые возносились на Небо, взбираясь на дерево: у предков маров был обычай восхождения на Небо и нисхождения с него именно по такому дереву[72]. У вираджуров первый человек, сотворенный Всевышним Существом, Баяме, мог входить на Небо сначала по горной тропинке, а затем поднимаясь по ступенькам вплоть до Баяме, как это делают знахари вурунджеров и вотджобалуков и по сей день[73]. Юинские знахари возносятся до Дарамулуна, который дает им лекарства[74].

Миф эуахлаев рассказывает о том, как знахари достигли Баяме: они несколько дней шли с северо-запада, пока не дошли до подножия великой горы Уби-Уби, вершины которой терялись в облаках. Они восходили на нее по каменным ступеням в форме спиральной лестницы и под конец четвертого дня достигли вершины. Там они встретили Духа-посланца Баяме; он призвал духов-слуг, которые внесли знахарей через отверстие на Небо[75].

Таким образом, знахари могут бесконечно повторять то, что первые (мифические) люди сделали однажды в мифические времена: подняться на Небо и низойти на землю. Поскольку способность вознесения (или магического полета) принципиальна для карьеры знахаря, то шаманское посвящение включает ритуал вознесения. Даже когда не упоминается

непосредственно об этом ритуале, он каким-то образом присутствует неявно. Скальные кристаллы, играющие существенную роль в посвящении австралийского знахаря, отличаются небесным происхождением или по крайней мере имеют отношение - хотя иногда только посредственное - к небу. Баяме восседает на троне из прозрачного кристалла[76]. У эухлаев сам Баяме (= Бойерб) сбрасывает на землю кусочки кристалла, несомненно отколотые от его трона[77]. Трон Баяме является небосводом. Кристаллы, отколотые от трона, - это "застывший свет"[78]. Знахари представляют Баяме как существо, во всем подобное другим знахарям, за исключением "света, излучающегося из его глаз"[79]. Иными словами, они чувствуют наличие связи между состоянием сверхъестественного существа и обилием света. Баяме осуществляет также посвящение молодых знахарей, окропляя их "святой и могущественной водой", которая воспринимается как жидкий кварц (там же). Все это означает, что шаманом становятся после наполнения "застывшим светом", то есть кристаллами кварца; эта операция приводит к изменению статуса кандидата: он становится знахарем, вступая в мистическое единство с Небом. Если проглотить один из этих кристаллов, то можно полететь на Небо[80].

Подобные верования мы встречаем у негритосов Малакки (см. выше, примеч. 48 в главе II). В своей терапии хала использует кристаллы кварца - полученные от духов воздуха (сенои), или изготовленные им самим из магически "застывшей воды", или, наконец, отколотые от кусочков, которым Всевышнее Существо позволило упасть с неба[81]. Вот почему эти кристаллы могут отражать то, что происходит на земле (см. ниже). У шаманов морских даяков из Саравака (Калимантан) есть "световые камни" (light stones), отражающие все, что происходит с душой больного, и таким образом открывающие, где она блуждает[82]. Молодой вождь племени эхатисахт нутка (остров Ванкувер) встретил однажды магические кристаллы, которые шевелились и сталкивались. На несколько кристаллов он набросил свой наряд и взял четыре из них[83]. Шаманы квакиутлов получают свое могущество через кристаллы кварца[84].

Как мы видим, скальные кристаллы - в тесной связи со Змеем-Радугой - дают способность вознесения на Небо. В других регионах те же камни приносят способность летать - как, например, в американском мифе, записанном Боасом[85], в котором юноша, взобравшись на "блестящую скалу", покрывает себя скальными кристаллами и сразу же начинает летать. Та же концепция твердого небосвода объясняет свойства метеоритов и громовых камней, - упавших с Неба, насыщенных магико-религиозным свойством, которое можно использовать, передавать, рассеивать; это некоторый новый очаг уранической (небесной) святости на Земле[86].

В связи с этим ураническим символизмом следует также вспомнить мотив кристальных гор или дворцов, встречающихся героям в их мифических приключениях, - этот мотив сохранился также в европейском фольклоре. Наконец, более позднее порождение того же символизма мы видим в камнях на лбу Люцифера и падших ангелов (в некоторых вариантах камни оторвались во время падения), бриллиантах в голове или в горле змей и т. д. Разумеется, здесь мы имеем дело с чрезвычайно сложными верованиями, неоднократно преобразованными и переоцененными, фундаментальная структура которых, однако, по-прежнему остается ясной: всегда речь идет о кристалле или магическом камне, который оторвался от неба и, хотя и упал на землю, по-прежнему распространяет ураническую сакральность, то есть ясновидение, мудрость, способность угадывать, умение летать и т. п.

Скальные кристаллы играют принципиальную роль в австралийской магии и религии, и их значение не меньшее на всем пространстве Океании и обеих Америк. Их ураническое происхождение не всегда точно зафиксировано в соответствующих верованиях, но забвение первичного смысла - распространенное явление в истории религий. Для нас существенным является указание, что знахари в Австралии и в других регионах необъяснимым образом связывают свои способности с присутствием этих кристаллов в своем теле. Это значит, что они чувствуют себя не такими, как остальные люди, в связи с ассимиляцией - в самом конкретном значении этого слова - святой субстанции уранического происхождения.

Другие формы ритуала вознесения

Для того чтобы хорошо понять комплекс религиозных и космологических идей, лежащих в основе шаманистической идеологии, следовало бы просмотреть целый ряд мифов и ритуалов

вознесения. В следующих главах мы проанализируем некоторые самые важные мифы и ритуалы, но в полном объеме эта проблема не может быть здесь обсуждена, и нам придется вернуться к ней в одной из последующих работ. Пока что достаточно будет дополнить морфологию вознесения в шаманских посвящениях несколькими новыми аспектами, не претендуя при этом на исчерпание всей темы.

У жителей острова Ниас тот, кому суждено быть жрецом-пророком, вдруг исчезает, похищенный духами (очень вероятно, что они уносят юношу на небо); он возвращается в деревню через три или четыре дня, в противном случае его начинают искать и находят обычно на верхушке дерева, где он разговаривает с духами. Он кажется сумасшедшим, и следует принести жертвы, чтобы он вновь обрел рассудок. Это посвящение включает также ритуальный ход к могилам, к потоку и к горе[87].

У ментавайцев будущий шаман заносится на небо небесными духами и там получает чудесное тело, подобное их телам. Обычно он заболевает и представляет себе, что восходит на Небо[88]. После этих первых симптомов осуществляется церемония посвящения наставником. Иногда во время посвящения или непосредственно после него шаман-неофит теряет сознание, а его дух возносится на небо в челне, который несут орлы; там он разговаривает с небесными духами и просит у них лекарства[89].

Как мы сейчас убедимся, инициационное вознесение дает будущему шаману способность летать. Практически во всем мире шаманам и ведьмам приписывается способность летать, преодолевать во мгновение ока огромные расстояния и становиться невидимым. Трудно определить, у всех ли магов, утверждающих, что они способны переноситься в пространстве, было экстатическое переживание в период обучения или это был только ритуал со структурой вознесения, - то есть обрели ли они магическую способность летать в результате посвящения или же вследствие экстатического переживания, которое стало предвестником их шаманского призвания. Можно допустить, что по крайней мере часть из них действительно обрела эту способность в результате и посредством посвящения. Во многих сообщениях, свидетельствующих об умении шаманов и чародеев летать, не указан способ получения этой способности, но вполне вероятно, что это умалчивание объясняется несовершенством самих источников.

Несмотря на это, во многих случаях шаманское призвание или посвящение непосредственно связано с вознесением. Приведем лишь несколько примеров: великий пророк Басуто обрел свое призвание вследствие экстаза, во время которого он увидел, как крыша хижины раскрывается над его головой, и почувствовал, что возносится на Небо: там он встретил множество духов[90]. Многочисленные подобные примеры зафиксированы в Африке[91]. У нубов у будущего шамана возникает впечатление, что "дух схватил его за голову и потащил вверх" или что дух "входит в его голову"[92]. Большинство этих духов являются небесными, и следует предположить, что "одержимость" проявляется в трансе, характер которого связан именно с вознесением.

В Южной Америке инициационные путешествия на Небо или на очень высокие горы играют принципиальную роль[93]. Например, у арауканов после болезни, определяющей карьеру мачи, наступает экстатический кризис, во время которого будущая шаманка возносится на Небо и встречает самого Бога. Во время этого пребывания на Небе небесные существа показывают ей лекарства, необходимые для исцелений[94]. Шаманская церемония индейцев манаси включает нисхождение бога в дом, в котором должно произойти воснесение: бог уносит шамана с собой на Небо. "Его вылет сопровождался сотрясениями, от которых вздрагивали стены святилища. Через несколько минут божество опускало шамана на землю, или же он падал в святилище головой вниз"[95].

Приведем, наконец, пример североамериканского инициационного вознесения. Некий знахарь виннебагов почувствовал, что он убит и, после многих перипетий, вознесен на Небо. Там он разговаривает со Всевышним Существом. Небесные духи подвергают его испытанию; в ходе испытания он убивает медведя, которого, как считалось, невозможно даже ранить, и

воскрешает, дунув на него. Наконец он нисходит на землю и рождается второй раз[96].

Основатель "религии танцующих привидений" "Ghost-Dance religion" - религиозно-политическое течение в Америке конца XIX века. - Прим. перев.] и все главные пророки этого мистического движения имели экстатическое переживание, предрешившее карьеру каждого из них. Основатель, например, взошел в трансе на гору, встретил прекрасную женщину, одетую в белое, которая сказала ему, что на вершине находится "Мастер Жизни". По совету женщины он оставил свою одежду, нырнул в реку и, в ритуальной наготе, предстал перед "Мастером Жизни", который дал ему различного рода распоряжения: не терпеть больше бледнолицых на своей территории, бороться против пьянства, отвергать войну и полигамию и т. п., а затем дал ему молитву, чтобы он сообщил ее людям[97].

Воворка (Woworka), наиболее достойный внимания пророк "Ghost-Dance religion", имел откровение в возрасте 18 лет: он заснул средь бела дня и чувствовал, что его занесли в потусторонний мир. Он увидел Бога и умерших - все они были счастливыми и вечно молодыми. Бог дал ему послание к людям, призывая их к честности, трудолюбию, милосердию и т. д.[98] Другой пророк, Джон Слокем из Пюджет Саунд, "умер" и видел, как его душа оставляла тело. "Я видел ослепительный свет, большой свет... я смотрел и увидел, что у моего тела уже не было души; оно было мертвое... моя душа оставила тело и вознеслась на место Божьего суда... я видел великий свет в моей душе, свет, исходящий из этой доброй страны..."[99].

Эти первые экстатические переживания будут служить образцом для всех адептов "Ghost-Dance religion". Эти последние, в свою очередь, после долгих танцев и пения, также впадают в транс, и тогда они посещают потусторонний мир и встречают там души умерших, ангелов, а иногда даже Бога. Первые откровения основателя и пророков становятся, таким образом, моделью для всех последующих преображений и экстазов.

Специфические восхождения совершаются также в хорошо организованном тайном обществе Майдвайвин (Midewiwin) оджибвеев. Как типичный пример можно привести видение молодой девушки, которая, услышав зовущий ее голос, пошла за ним, поднимаясь по узкой тропинке, и дошла наконец до Неба. Там она встретила небесного Бога, который дал ей послание для людей[100]. Целью общества Майдвайвин является восстановление между Небом и Землей дороги, которая была проложена при Сотворении; вот почему члены этого тайного общества предпринимают экстатическое путешествие на Небо; этим они определенным образом пытаются бороться с нынешним упадком Вселенной и человечества, возвращая изначальную ситуацию, когда связь с Небом была доступна всем людям.

Хотя речь здесь не идет о собственно шаманизме - поскольку как "Ghost-Dance religion", так и Майдвайвин являются тайными обществами, в которые можно вступить лишь после некоторых испытаний или показав определенную предрасположенность к экстазу, - мы встречаем в этих североамериканских религиозных движениях много черт, характерных для шаманизма: техники экстаза, мистические путешествия на Небо, нисхождение в Ад, разговор с Богом, полубожественными существами и душами умерших и т. п.

***

Как видим, вознесение на Небо играет принципиальную роль в шаманских посвящениях. Обряды влезания на дерево или столб, мифы о вознесении и магическом полете, экстатический опыт левитации, полета, мистических путешествий на Небо и т. п. - все эти элементы выполняют решающую функцию в шаманских призваниях и посвящениях. Иногда этот набор практик и религиозных идей кажется связанным с мифом о древней эпохе, когда связь между Небом и Землей была намного легче. С этой точки зрения шаманское переживание равнозначно возвращению этих первичных мифических времен, а шаман представляется как привилегированное существо, которое обретает для себя счастливое состояние человечества из мифических времен. Большинство мифов (некоторые из них мы приведем в следующих главах) иллюстрируют это райское состояние счастливого illud tempus (времени оного), которого шаманы иногда достигают в своих экстазах.

Глава 5
Символика шаманского наряда и бубна

Вступительные замечания

Шаманский наряд сам по себе представляет религиозную космографию и иерофанию (священноявление): он означает не только божественное присутствие, но также космические символы и метапсихические пути. При тщательном исследовании он раскрывает систему шаманизма так же ясно, как и шаманские техники и мифы1.

Зимой алтайский шаман надевает свой наряд на рубашку, а летом - непосредственно на голое тело. Тунгусы, как зимой так и летом, надевают наряд только на голое тело. Та же картина наблюдается и у других арктических народов2, хотя на северо-востоке Сибири и у большинства эскимосских племен шаманского наряда как такового не существует3. Шаман обнажает свой торс, и (например, у эскимосов) единственной одеждой его остается только пояс. Очень вероятно, что эта почти полная нагота имеет религиозное значение, даже если тепло, царящее в арктических жилищах, кажется достаточным объяснением этого обычая. Во всяком случае, независимо от того, идет ли речь о наготе ритуальной (как, например, у эскимосских шаманов) или о специальном наряде для шаманских занятий, существенно, что шаманское переживание не наступает, если шаман одет в обычную будничную одежду. Даже тогда, когда наряда не существует, его заменяют шапка, пояс, бубен и другие магические предметы, принадлежащие к ритуальному наряду шамана и заменяющие собственно одежду. Так, например, Радлов4 утверждает, что черные татары, шоры и телеуты не знают шаманского наряда; тем не менее часто случается (как, например, у лебединских татар5), что используется ткань для обматывания вокруг головы, и без этой ткани совершенно недопустимо заниматься шаманством.

Сам по себе наряд представляет религиозный микрокосмос, качественно отличающийся от окружающего мирского пространства. С одной стороны, он составляет почти полную символическую систему, а с другой стороны, в связи с посвящением, он насыщен разнообразными духовными силами, прежде всего "духами". Благодаря самому факту одевания - или манипуляции заменяющими предметами - шаман преодолевает мирское пространство, готовясь войти в контакт с духовным миром. Обычно это приготовление является почти конкретным вхождением в духовный мир, поскольку наряд надевается после многочисленных приготовлений, непосредственно перед шаманским трансом.

Кандидат должен в своих снах точно увидеть место, где находится его будущий наряд, а искать его он будет сам6. Затем он покупает его у родственников умершего шамана по цене коня (например, у бирарченов). Но наряд не может покинуть пределы рода7, поскольку в определенном смысле он имеет отношение к целому роду не только потому что он был сделан или куплен благодаря вкладу всего рода, но прежде всего потому что он, насыщенный "духами", не должен носиться кем-то, кто не смог бы с ними совладать: в противном случае духи могут причинять вред всей общине8.

Наряд является таким же объектом чувств опасения и страха, как и всякое иное "место для духов"9. Когда он уж слишком изношен, его вешают на дереве в лесу: живущие в нем "духи" оставляют его, привязываясь к новому наряду.

У оседлых тунгусов после смерти шамана наряд хранится в его доме: "духи", населяющие его, подают признаки жизни: наряд вздрагивает, шевелится и т. п. Тунгусы-кочевники, как и большинство сибирских племен, кладут наряд возле гроба шамана10. Во многих регионах наряд становится непригодным к использованию, если он служил для лечения больного и больной умер. Подобное происходит и с бубнами, доказавшими свое бессилие при лечении11.

Сибирский наряд

Согласно Шашкову (писавшему почти столетие тому назад), каждый сибирский шаман должен иметь: 1) кафтан с навешенными на нем кружками и фигурами, представляющими мифических животных; 2) маску (у самоедских тадибеев - платок, заслоняющий глаза шамана, чтобы он мог войти в мир духов через свой

внутренний свет); 3) железный или медный нагрудник; 3) колпак, который автор считал одним из главных атрибутов шамана. У якутов посреди спины кафтана, среди висящих колец, представляющих "солнце", находится просверленный кружок; согласно Серошевскому[12], он называется "отверстием солнца" (ойбон кюнгете), но обычно считается, что он представляет Землю с ее центральным отверстием, через которое шаман попадает в Преисподнюю[13]. На спине находятся также полумесяц и железная цепь, символ силы и выносливости шамана[14]. Как утверждают шаманы, железные бляхи служат для защиты от ударов злых духов. Бахрома, пришитая к меху, представляет перья[15].

Красивый наряд якутского шамана, как утверждает Серошевский[16], должен содержать от 30 до 40 фунтов металлических украшений. В значительной мере шум, вызванный этими украшениями, превращает танец шамана в адскую сарабанду. Эти металлические предметы имеют свою "душу", они не ржавеют. "Вдоль руки они уложены в виде прутов, изображающих кости этой руки (табитала). По сторонам грудной клетки пришиты маленькие бляшки, изображающие ребра (ойогос тимир); несколько выше большие округлые бляшки представляют женские груди, печень, сердце и другие внутренние органы. Часто пришиваются также изображения священных животных и птиц. Вешается еще маленький металлический эмегет ("дух бешенства") в форме маленькой лодки с человечком[17].

У северных и забайкальских тунгусов преобладают два рода нарядов: один изображает утку, другой - оленя[18]. Резные концы палок напоминают голову коня. На спине кафтана висят ленточки шириной 10 см и длиной 1 м, называемые кулин, "башня"[19]. "Кони", как и "змеи", используются в шаманских путешествиях в Ад. По мнению Широкогорова[20], железные предметы - "луна", "солнце", "звезды" и т. п. - тунгусы заимствовали у якутов. "Змей" они взяли у бурятов и тюрков, "коней" - у бурятов. (Эти замечания следует запомнить в связи с проблемой влияний Юга на североазиатский и сибирский шаманизм.)

Бурятский наряд

Паллас (P. S. Pallas), исследователь второй половины XVIII века, описывает внешний вид бурятской шаманки: у нее были две палки, оканчивающиеся конской головой и увешанные колокольчиками; 30 "змей", сделанных из черных или белых мехов, спадали с ее плеч до самой земли; ее голову покрывал железный шлем с тремя рогами, похожими на оленьи[21]. Но самым полным описанием бурятского шамана мы обязаны Н. Н. Агапитову и М. Н. Хангалову[22]. Бурятский шаман должен иметь: 1) меховой кафтан (оргой), белый для "белого шамана" (поддерживаемого добрыми духами), черный для "черного шамана" (которому помогают злые духи); к меху пришиты многочисленные металлические фигуры, представляющие лошадей, птиц и т. п.; 2) колпак в виде рыси; после пятого очищения (наступающего через некоторое время после посвящения) шаман получает шлем из железных прутьев[23], концы которых загнуты в виде двух рогов; 3) деревянная или железная палка с конской головой: первая сделана накануне первого посвящения, причем так, чтобы не погубить березу, от которой она отрезана; вторую, железную, получают только после пятого посвящения; на конце этой палки, украшенной несколькими колокольчиками, вырезана конская голова.

А вот описание, приведенное в Учебнике бурятского шамана, переведенном с монгольского языка Партаненом:

"Железная шапка, верхушка которой образована несколькими железными кольцами и украшена парой рогов. Сзади - железная цепь, состоящая из девяти звеньев; к нижнему концу ее прикреплен кусочек железа в виде наконечника копья. Это называется "позвоночником" (нигурасун; ср. тунгусск. никима, никама - позвоночник). С каждой стороны этой железной каски, на висках, находится по одному железному кольцу с тремя так называемыми колбугами - скрученными на наковальне полосками железа длиной с вершок (около 44 мм), которые имеют значение союза, связи, единства двоих. По сторонам и сзади к каске прикреплены скрученные в виде змей ленты из шелка, полотна, тонкого сукна и меха различных диких и домашних животных. Вместе с ними привязываются кусочки нарезанных в виде бахромы тканей, цветом имитирующих мех белки, ласки и горностая. Такой головной убор называется майкабчи - "шапка".

К полоске полотна шириной около 30 см прикрепляются различные изображения

змей и шкурки животных, и эта полоска завязывается под воротником халата. Это называется далабчи (крыло) или джибер (крыло, плавник)24.
Две грубо отесанные двухаршинные (1 аршин = 0,711 м) палки с изображением конской головы на конце; к ее "шее" прикреплено кольцо с тремя колбугами - это называется "гривой" коня. Подобные же колбуги прикрепляются к противоположному концу - это "хвост". На передней части каждой палки таким же способом прикреплено другое кольцо с колбугой, а кроме того - миниатюрные, из железа - стремена, копье, меч, топор, молот, лодка, весло и наконечник гарпуна. Ниже вдоль палки закреплены еще три кольца с колбугами. Эти четыре кольца называются "ногами", а обе палки именуются сорби.
Кнут, рукоятка (сукаи) которого восьмикратно обернута кожей мускусной крысы, а также снабжена железным кольцом с тремя колбугами. Вместе с ними привязывается молот, меч, копье, дубинка с заостренным концом (все миниатюрное), кусочки цветного шелка и полотна. Все изделие называется "кнут живого". Обычно шаман пользуется кнутом вместе с сорби, но если сеанс проводится в юрте, то использует только кнут"25.
К некоторым из этих подробностей мы еще вернемся. Пока что обратим внимание на значение, приписываемое "коню" бурятского шамана; тема коня как средства, используемого шаманом для осуществления своего путешествия, характерна для Средней и Северной Азии; у нас будет случай встретиться с ней и в других регионах (см. ниже). Шаманы ольхонских бурятов имеют, кроме того, сундук, в который они складывают свои магические предметы (бубны, палку-коня, меха, колокольчики и т. п.) и которая обычно украшается изображениями Солнца и Луны. Нил, архиепископ Ярославля, перечисляет еще два предмета из арсенала бурятского шамана: абагалдеи, уродливая маска из кожи, дерева или металла, на которой нарисована огромная борода, и толи, металлическое зеркало с фигурами 12 животных, повешенное на груди или спине, а иногда пришитое непосредственно к кафтану. Однако, согласно Агапитову и Хангалову26, эти два предмета почти полностью вышли из употребления27. Вскоре мы вернемся к их употреблению в других регионах и к их сложному религиозному значению.
Алтайский наряд
Описание алтайского шамана, которое приводит Потанин, создает впечатление, что его наряд более полный и лучше сохранился, чем наряд сибирских шаманов. Его кафтан сделан из кожи козла или оленя. Множество ленточек и платочков, пришитых к костюму, изображают змей. Некоторые из этих ленточек вырезаны в форме головы змеи, с двумя глазами и открытой пастью; хвост больших змей раздваивается, а иногда у трех змей одна голова. Говорят, что у богатого шамана должно быть 1070 змей28. Есть еще ряд железных предметов, среди которых - маленький лук со стрелами для отпугивания духов29. На спине рясы пришиты шкуры животных и два медных круга. Ошейник украшен бахромой из перьев черных и коричневых сов. Кроме того, на воротнике шамана нашивались семь фигурок, головы которых имитировались перьями коричневой совы. Это были, как он говорил, семь небесных дев, а семь колокольчиков - голоса этих семи дев, призывающие духов30. В других регионах их девять, и считается, что это дочери Ульгена31.
Среди других висящих на шаманском наряде предметов, каждый из которых имеет религиозное значение, вспомним у алтайцев два маленьких урода: это жители царства Эрлик-хана, джутпа и арба; один из них сделан из черного или коричневого материала, а другой - из зеленого; у каждого две пары ног, хвост и полуоткрытая пасть32; у народов далекого севера Сибири распространены изображения водоплавающих птиц, таких как, например, чайка или лебедь, символизирующие погружение шамана в подводный Ад, - к этим представлениям нам предстоит еще вернуться при исследовании эскимосских верований, - и многие мифические животные (медведь, собака, орел с кольцом вокруг шеи - символ того, по мнению енисейцев, что царская птица находится на службе у шамана)33; встречаются даже рисунки половых органов человека, - они вносят свой вклад в освящение наряда34.
Шаманские зеркала и колпаки
У различных тунгусских групп северной Маньчжурии (тунгусы хинганцы, бираречены и т. д.) существенную роль играют медные зеркала35. Они имеют явное

китайско-маньчжурское происхождение[36], но магическое значение этих предметов различается у различных племен: говорят, что зеркало помогает шаману "видеть мир", то есть сосредоточиться, "локализировать духов" или отразить потребности человека и т. п. В. Диошеги показал, что маньчжурско-тунгусский термин, обозначающий зеркало, панапту, происходит от пана - "душа, дух", точнее "душа-тень". Зеркало является, таким образом, сосудом, пту для "души-тени". Глядя в зеркало, шаман может увидеть душу покойника[37]. Некоторые монгольские шаманы видят в зеркале "белого коня шаманов"[38]. Конь - в высшей степени шаманское животное: галоп, головокружительная скорость - это традиционные представления о "полете", то есть об экстазе.

У некоторых племен (например, у юрако-самоедов) самой важной частью шаманского наряда считается колпак. "По мнению самих шаманов, значительная часть их могущества сокрыта в этих колпаках"[39]. "Поэтому когда шаманский сеанс демонстрируется по просьбе русских, то шаман обычно выполняет его без колпака"[40]. "Расспрошенные мною шаманы отвечали, что без колпака они были лишены всей настоящей силы, и поэтому вся церемония была только пародией, целью которой было прежде всего развлечение присутствующих"[41]. В западной Сибири его заменяет широкая лента вокруг головы, на которой подвешены ящерицы и другие животные-покровители, а также множество ленточек. На восток от реки Кеть колпак "либо напоминает корону, увенчанную железными оленьими рогами, либо выполнен в виде медвежьей головы, с прикрепленными к ней самыми важными кусочками шкуры с настоящей головы медведя"[42]. Самым распространенным является тип колпака с рогами северного оленя[43], хотя у восточных тунгусов некоторые шаманы утверждают, что железные рога, украшающие их колпак, изображают рога обычного оленя[44]. В других районах, как на Севере (например, у самоедов), так и на Юге (например, у алтайцев), шаманский колпак украшен птичьими перьями: лебедя, орла, совы, - например, перьями золотого орла или коричневой совы у алтайцев[45], перьями совы у сойотов (тувинцев) и карагасов (тофаларов) и т. д.[46]. Некоторые телеутские шаманы делают свой колпак из шкуры (чучела) коричневой совы, оставляя крылья, а иногда и голову для украшения[47].

Орнитологическая символика

Понятно, что украшенный всем этим шаманский наряд как бы наделяет шамана новым, магическим телом в облике животного. Три главных типа - птица, олень и медведь, но особенно птица. Мы еще вернемся к значению тел в облике северного оленя и медведя. А пока что займемся орнитологическим нарядом[48]. Птичьи перья мы встречаем почти во всех описаниях шаманских нарядов. Более того, сама структура наряда стремится как можно более точно наследовать форму птицы. Алтайские шаманы, шаманы минусинских татар, телеутов, сойотов и карагасов стараются сделать свой наряд похожим на сову[49]. Сойотский наряд можно даже считать вполне совершенной орнитофанией (птицеявлением)[50]. Наследуемой птицей чаще всего бывает орел[51]. У гольдов также преобладает наряд в форме птицы[52]. То же самое можно сказать и о сибирских народах, живущих далее на север, таких как долганы, якуты и тунгусы. У юкагиров наряд украшен перьями[53]. Ботинок тунгусского шамана имитирует птичью лапу[54]. Наиболее сложную форму орнитологического наряда мы встречаем у якутских шаманов; их наряд представляет целый скелет птицы, изготовленный из железа[55]. Вообще, согласно тому же автору, центром распространения наряда в форме птицы, по-видимому, является регион, в настоящее время населенный якутами.

Даже там, где наряд не представляет явной орнитологической структуры - как, например, у маньчжуров, на которых сильное влияние оказали последовательные волны китайско-буддийской культуры, - украшение головы сделано из перьев и имитирует птицу[56]. У монгольского шамана на плечах есть крылья, и как только он надевает наряд, он чувствует себя превратившимся в птицу[57]. Весьма вероятно, что раньше орнитоморфический аспект был еще сильнее подчеркнут у алтайцев вообще[58]. Перья совы украшают сегодня только палку казахско-киргизского баксы[59].

На основании сообщений своих тунгусских информаторов Широкогоров замечает, что птичий наряд необходим для полета в потусторонний мир: "Говорят, что туда легче отправиться, когда наряд легкий"[60]. По этой же причине в легендах

шаманка поднимается в воздух, как только раздобудет магическое перо61. А. Ольмаркс считает, что этот комплекс имеет арктическое происхождение и должен быть непосредственно связан с верованиями в "духов-помощников", которые помогают шаману в совершении воздушного путешествия. Но, как мы уже видели и еще увидим в дальнейшем, тот же воздушный символизм мы встречаем почти повсюду в мире, особенно в связи с шаманами, колдунами и мифическими существами, которых они иногда олицетворяют.

С другой стороны, следует учитывать мифические связи, существующие между орлом и шаманом. Вспомним, что орел считается отцом первого шамана, он играет важную роль в самом посвящении шамана, наконец он находится в центре мифического комплекса, включающего Древо Мира и экстатическое путешествие шамана. Тем более не следует забывать, что Орел определенным образом представляет Всевышнее существо, даже если он сильно соляризован. Нам кажется, что все эти элементы приводят к довольно точному определению религиозного значения шаманского наряда: надев его, шаман обретает мистическое состояние, обнаруженное и закрепленное во время долгих переживаний и церемоний посвящения.

Символизм скелета

Этот символизм подтверждается, среди прочего, наличием на шаманском наряде определенных железных предметов, имитирующих кости и долженствующих придать ему, хотя бы частично, вид скелета62. Некоторые авторы, среди них Харва63, считали, что речь идет о скелете птицы. Но в 1902 году Трощанский показал, что, по крайней мере у якутского шамана, эти железные "кости" должны имитировать скелет человека. Некий енисеец сказал Кай Доннеру, что кости являются скелетом самого шамана64. Сам Харва65 изменил свое мнение и считал, что речь идет о человеческом скелете, хотя Е. К. Пекарский предложил в 1910 г. еще одну гипотезу, а именно: что речь идет скорее всего о комбинации человеческого скелета со скелетом птицы. У маньчжуров "кости" сделаны из железа и стали, а шаманы утверждают (по крайней мере в наши дни), что они представляют крылья66. Тем не менее нет оснований сомневаться в том, что во многих случаях имеется в виду изображение человеческого скелета. Финдайзен67 воспроизводит железный предмет, превосходно имитирующий человеческую берцовую кость (Берлинский Музей этнографии).

Независимо от этого, обе гипотезы сводятся по сути к одной и той же фундаментальной идее: пытаясь имитировать скелет человека или птицы, шаманский наряд указывает на особый статус того, кто его надевает, то есть человека, который умер и воскрес. Как мы видели, у якутов, бурятов и других сибирских народов считается, что шаманы были убиты духами их предков: "сварив" тела убитых, духи пересчитали и поставили на место кости, скрепили их железом и покрыли новым телом68. У охотничьих народов кости представляют первоисточник жизни как человека, так и животного, источник, из которого воспроизводится вид. Именно поэтому кости пойманной дичи не ломают, а заботливо собирают и, согласно обычаю, хоронят, складывают на помостах или на деревьях, бросают в море и т.д.69. С этой точки зрения, погребение животных осуществляется точно таким же образом, как и людей70, поскольку как у одних, так и у других "душа" пребывает в костях, и поэтому можно надеяться на воскрешение существ из их костей.

Скелет, представленный на шаманском наряде, обобщает и воспроизводит драму посвящения, то есть смерти и воскрешения. Неважно, считается ли он изображением человеческого скелета или животного: в обоих случаях речь идет о субстанции-жизни, первичной материи, сохраненной мифическими предками. Человеческий скелет определенным образом представляет архетип шамана, поскольку считается, что он представляет семью, в которой по очереди родились предки-шаманы. (Между прочим, семейные корни обозначаются словом "кость": говорится "от кости N" в значении "потомок N".)71 Скелет птицы является вариантом той же концепции; с одной стороны, первый шаман родился от связи орла и женщины, с другой же - сам шаман пытается превратиться в птицу и летать, а по сути он является птицей настолько, насколько, как птица, имеет доступ к высшим сферам. В том случае, когда этот скелет - или маска - превращает шамана в другое животное (оленя и т. п.), мы имеем дело с подобной теорией72, поскольку

животное - мифический предок - является как бы неисчерпаемой маткой жизни вида, узнаваемой в костях этих животных. Мы сомневаемся, следует ли говорить здесь о тотемизме. Речь идет, скорее, о мифических связях между человеком и его дичью - фундаментальных связях для первобытных охотников; это хорошо освещено в последних работах Фридриха (Friedrich) и Мейли (Meuli).

Возрождение из костей

Веру в то, что убитое животное может возродиться из костей, мы встречаем не только в Сибири. Фрэзер уже зафиксировал несколько американских примеров[73]. Согласно Фробениусу, этот мифико-ритуальный мотив еще жив у арандов, племен из глубинки Южной Америки, африканских хамитов и бушменов[74]. Фридрих дополнил и объединил африканские факты[75], справедливо считая их выражением пастушеской духовности. Этот мифико-ритуальный комплекс сохранился, впрочем, и в более развитых культурах, в самом сердце религиозной традиции или в форме сказок[76]. Гагаузская легенда рассказывает о том, как Адам, чтобы дать женам сыновей, собрал кости различных животных и попросил Бога, чтобы он их оживил[77]. В одной армянской сказке охотник попадает на свадьбу духов леса. Приглашенный к пиршеству, он воздерживается от яств, но уносит с собой доставшееся ему ребро быка. Впоследствии, собирая все кости животного, чтобы оживить его, духи вынуждены заменить недостающее ребро ореховой веткой[78].

В связи с этим можно вспомнить один эпизод из "Младшей Эдды" - случай с козлом Тора. Отправившись в путешествие на своей тележке, запряженной козлами, Тор остановился у одного крестьянина. "В тот вечер Тор взял своих козлов и убил их. С них содрали шкуру и положили в котел. Когда они сварились, Тор и его товарищи сели за ужин. Тор пригласил также крестьянина, его жену и детей... Затем Тор положил козлиные шкуры возле очага и сказал крестьянину и его людям, чтобы они бросали кости на шкуры. У Тьялфи, сына крестьянина, была кость из бедра одного из козлов: он расколол ее ножом, чтобы добраться до мозга. Тор переночевал там. На следующий день он встал перед рассветом, оделся, взял молот Мйоллнир и благословил останки козлов. Оба козла поднялись, но один из них хромал на заднюю ногу"[79]. Этот эпизод свидетельствует о сохранении у древних германцев архаических представлений охотников и кочевых народов. Это не обязательно след "шаманистической духовности"; тем не менее, мы его здесь привели, оставляя за собой задачу анализа остатков индоарийского шаманизма после изложения общих представлений о теориях и практиках шаманизма.

По поводу воскресения из костей можно вспомнить знаменитое видение Иезекииля, хотя оно и относится к совершенно иному религиозному горизонту, чем рассмотренные выше примеры:

"Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и он было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал он мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: "кости сухие! слушайте слово Господне!" Так говорит Господь Бог костям сиим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я Господь.

И я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я, и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху..." (Иезекииль, 37, 1-8)[80].

А. Фридрих также упоминает об изображении, открытом Грюнведелем в руинах храма в Сенгим Эгиз: на нем представлено воскрешение человека из его собственных костей, совершающееся по благословению буддийского монаха[81]. Здесь не место ни вникать в подробности, касающиеся иранских влияний на буддистскую Индию, ни поднимать пока еще мало изученную проблему симметрии между тибетской и иранской традициями. Как заметил несколькими годами раньше Моди[82], существует поразительное сходство между тибетским и иранским обычаями выставления трупов. И те и другие позволяют птицам и собакам пожирать тела; для тибетцев очень важно, чтобы тело как можно быстрее превратилось в скелет. Иранцы складывают кости в астодан, "место для костей", где они лежат до воскрешения[83]. Этот обычай можно считать сохранившимся

остатком духовного наследия пастушеских времен.
В магическом фольклоре Индии считается, что некоторые святые и йоги могут воскрешать умерших из костей или праха; именно это делает, например, Горахнатх84; в связи с этим любопытно отметить, что этот знаменитый маг считается основателем його-тантрической секты Канпхата, в которой мы еще будем иметь случай обнаружить некоторые другие следы шаманизма. Наконец, целесообразно вспомнить буддийские медитации, которые вызывают видение тела и его превращение в скелет85; существенную роль, которую сохраняют человеческие череп и кости в ламаизме и тантризме86; танец скелета в Тибете и Монголии87; роль брахмарандхры (= sutura frontalis - передний шов) в тибетско-индийских экстатических техниках и в ламаизме88 и т. д. Все эти обряды и концепции показывают, что, несмотря на современную интеграцию в самые различные системы, архаические традиции идентификации жизненного начала в костях, по-видимому, не исчезли полностью с азиатского духовного горизонта.
Но кость играет также и другие роли в шаманских мифах и обрядах. Например, когда остякский шаман отправляется на поиски души больного, то для своего экстатического путешествия он использует лодку, сделанную из сундука, и лопаточную кость в качестве весла89. Следует привести в этой связи и гадание с помощью лопатки барана или овцы, очень распространенное у калмыков, киргизов, монголов, или гадание на лопатке тюленя у коряков90. Гадание само по себе является техникой, способной актуализировать духовные реальности, лежащие в основе шаманизма, или облегчить контакт с ними. Кость животного здесь также символизирует "Всеобщую Жизнь" в непрерывном ее воспроизведении и поэтому содержит в себе - по крайней мере чисто теоретически - все, что относится к прошлому и будущему этой жизни.
Мы не считаем, что слишком отошли от нашей темы - скелета, изображенного на шаманском наряде, - напоминая все эти обычаи и представления. Все они почти полностью принадлежат к подобным или поддающимся сопоставлению культурным уровням, и мы, перечисляя их, показали некоторые точки для ориентации в широком пространстве культуры охотников и пастухов. Тем не менее уточним, что все эти отголоски древнейших времен не в одинаковой степени проявляют "шаманскую структуру". Добавим, наконец, что наблюдая симметрию, установленную между некоторыми тибетскими, монгольскими, североазиатскими и даже арктическими обычаями, следует учитывать и влияния Южной Азии, а особенно Индии; к ним нам еще предстоит вернуться.
Шаманские маски
Как мы помним, архиепископ Ярославля Нил среди инструментов бурятского шамана упоминал чудовищную маску (см. выше). Сегодня буряты ее уже практически не используют. Вообще, шаманские маски довольно редко встречаются в Сибири и Северной Азии. Широкогоров приводит только один случай, когда тунгусский шаман использует маску, "чтобы показать, что дух малу находится в нем"91. У чукчей, коряков, камчадалов, юкагиров и якутов маска не играет в шаманстве никакой роли: скорее, и то редко, она используется для того, чтобы пугать детей (как у чукчей), и во время погребальных церемоний, чтобы не быть распознанным душами умерших (у юкагиров). Среди эскимосских племен только у эскимосов Аляски, на которых сильное влияние оказали культуры американских индейцев, шаман использует маску92.
В Северной Азии редкие случаи использования маски зафиксированы почти исключительно у южных племен. У черных татар шаманы иногда используют маски из березовой коры, усы и брови которой сделаны из хвоста белки93. Тот же обычай есть и у томских татар94. На Алтае и у гольдов шаман, провожая душу покойника в царство теней, мажет себе лицо сажей, чтобы его не узнали духи95. Тот же обычай и подобным же образом обоснованный мы встречаем в других регионах, в частности в принесении в жертву медведя96. Здесь уместно вспомнить, что обычай намазывания себе лица сажей довольно распространен у "первобытных народов", а его значение не всегда столь ясно, как может показаться на первый взгляд. Не всегда речь идет о маскировке перед духами или о защитном средстве от них, но иногда также об элементарной технике, имеющей целью магическое единение с миром духов. По существу, во многих регионах земли маски представляют предков, а носители масок, как считается, воплощают

самих предков[97]. Намазывание своего лица сажей - один из простейших способов маскирования, то есть воплощения душ покойников. Маски связаны также с тайными обществами мужчин и с культом предков. Историко-культурная школа считает комплекс "маски - культ предков - тайные общества с посвящением" принадлежащим к культурному циклу матриархата, причем тайные общества, согласно этой школе, - это реакция против господства женщин[98].

Редкостность шаманских масок не должна нас удивлять. Как справедливо заметил Харва[99], наряд шамана уже сам по себе является маской и может считаться производным от первичной маски. Были попытки доказать восточное, а значит, недавнее происхождение сибирского шаманизма, ссылаясь, между прочим, на тот факт, что маски, чаще всего встречающиеся в южных районах Азии, становятся все более редкими и совсем исчезают на Крайнем Севере[100]. Мы не можем начинать здесь дискуссию о "происхождении" сибирского шаманизма. Заметим, однако, что в североазиатском и арктическом шаманизме наряд и маска были оценены различным образом. В некоторых местах (например, у самоедов; см. Кастрен (Castren), цитируемый Ольмарксом, p. 67) считается, что маска облегчает концентрацию. Мы видели, что платочек, закрывающий глаза или все лицо шамана, по мнению некоторых, играет подобную роль. С другой стороны, даже если иногда собственно маски нет, то тем не менее идет речь именно о подобном предмете: например, о мехах и платочках, которые у гольдов и сойотов почти полностью закрывают голову шамана[101].

Из этих соображений, считаясь при этом с различными ценностями, которые маска приобретает в ритуалах и техниках экстаза, можно утверждать, что она играет такую же роль, что и наряд шамана, и оба эти элемента можно считать взаимозаменяемыми. Во многих регионах, где маска применяется (причем вне собственно шаманской идеологии), она явно указывает на воплощение мифической фигуры (предок, мифическое животное, бог)[102]. Со своей стороны, наряд преображает шамана, превращая его на глазах у всех в сверхчеловеческое существо, независимо от доминирующего атрибута, который стремится проявиться: престиж умершего и воскресшего (скелет), способность летать (птица), положение мужа "небесной супруги" (женский наряд, женские атрибуты) и т. д.

Шаманский бубен

Бубен играет первостепенную роль в шаманских церемониях[103]. Его символика сложна, а магические функции разнообразны. Он необходим для осуществления сеанса потому, что он уносит шамана в "Середину Мира", позволяет ему летать в пространстве, призывает и "пленяет" духов, и, наконец, потому, что гудение бубна позволяет шаману сосредоточиться и снова завязать контакт с духовным миром, к путешествию по которому он готовится.

Как мы помним, некоторые инициационные сны будущих шаманов включали мистическое путешествие в "Середину Мира", к месту Космического Древа и Господа Вселенной. Одной из ветвей именно этого Древа Господь позволяет упасть для того, чтобы шаман сделал из нее обод своего бубна. Значение этой символики, по нашему мнению, явно исходит из комплекса, в который она (символика) включена: связь между Небом и Землей при посредничестве Древа Мира, то есть через Ось, которая находится в "Центре Мира". Именно потому, что обруч его бубна сделан из древесины самого Космического Древа, шаман, ударяя в бубен, магически переносится к этому Древу; он переносится к "Середине Мира" и, одновременно, может вознестись на Небо.

Рассматриваемый с этой точки зрения, бубен может отождествляться с шаманским деревом, по ступеням которого шаман символически восходит на Небо. Влезая на березу или ударяя в бубен, шаман приближается к Древу Мира и затем успешно на него взбирается. У сибирских шаманов есть также свои личные деревья, которые являются не чем иным, как прототипом Космического Древа; некоторые используют также "перевернутые деревья"[104], то есть установленные корнями вверх, которые, как известно, относятся к наиболее архаическим символам Древа Мира. Все это, вместе с уже описанными связями между шаманом и церемониальными березами, указывает на взаимозависимость между Мировым Древом, шаманским бубном и вознесением на Небо.

Сам выбор древесины, из которой делается обод бубна, зависит исключительно от "духов" или внечеловеческой воли. Остяко-самоедский шаман берет топор, закрыв

глаза, входит в лес и наугад назначает дерево; утром именно из этого дерева его товарищи возьмут древесину на обруч[105]. На другом конце Сибири, у алтайцев, шаман непосредственно от духов получает указания относительно леса и места, где растет то дерево, и посылает своих помощников, чтобы они его нашли и добыли из него древесину на бубен[106]. В других регионах шаман сам собирает все щепки дерева. В некоторых местах дереву приносятся жертвы - его смазывают кровью и водкой. Практикуют также "оживление бубна, окропляя обруч спиртным[107]. У якутов рекомендуется выбирать дерево, в которое ударила молния[108]. Все эти обычаи и ритуальное уважение ясно показывают, что конкретное дерево преображено сверхчеловеческим откровением и по существу перестало быть обыкновенным деревом и представляет само Древо Мира.
Церемония "оживления бубна" чрезвычайно интересна. Когда алтайский шаман окропляет его пивом, обруч "оживает" и через посредничество шамана рассказывает о том, как дерево, из которого он происходит, росло в лесу, как его срубили, принесли в деревню и т. д. Затем шаман окропляет кожу бубна, которая также, "оживая", рассказывает о своем прошлом. Голосом шамана животное повествует о своем рождении, своих родителях, детстве и всей своей жизни вплоть до момента, когда оно было убито охотником. Заканчивает оно заверением в том, что окажет шаману многочисленные услуги. В другом алтайском племени, у тубаларов (черных татар), шаман наследует голос и походку животного, таким образом оживленного.
Как показали Л. Потапов и Г. Будрусс[109], животное, которое шаман "реанимирует", является его alter ego, самым могущественным духом-помощником; когда оно входит в шамана, он превращается в териоморфного мифического предка. Таким образом становится понятным, почему во время обряда "оживления" шаман должен рассказать о жизни животного-бубна: он поет о своей модели, образце, первичном животном, являющемся началом его племени. В мифические времена каждый человек племени мог превращаться в животное, то есть каждый мог принять состояние своего предка. Сегодня такие интимные связи с мифическими предками доступны исключительно шаманам.
Запомним следующий факт: во время сеанса шаман сам для себя возвращает ситуацию, которая вначале была ситуацией всех. Глубокое значение этого возвращения первичного человеческого состояния станет для нас более понятным, когда мы будем исследовать другие подобные примеры. А пока что нам достаточно показать, что как обод, так и кожа бубна представляют собой магико-религиозные инструменты, благодаря которым шаман может предпринимать экстатическое путешествие к "Центру Мира". Во многих традициях мифический териоморфический предок живет в подземном мире, вблизи от корня Космического Древа, верхушка которого касается Неба[110]. Мы здесь имеем дело с отдельными, но взаимозависимыми идеями. С одной стороны, шаман, ударяя в бубен, взлетает к Космическому Древу; вскоре мы увидим (см. ниже), что к бубну имеют отношение многие символы вознесения на Небо. С другой стороны, благодаря своим мифическим связям с "оживленной" кожей бубна, шаман может разделить природу териоморфического предка; другими словами, он может преодолеть время и вновь войти в первичное состояние, о котором говорят мифы. Как в первом, так и во втором случае мы имеем дело с мистическим переживанием, открывающим шаману возможность трансценденции времени и пространства. Превращение в животного-предка, как и экстаз во время вознесения на Небо являются различными, но поддающимися сравнению выражениями одного и того же опыта - трансценденции обычного, профанного состояния и обретения вновь "райского" существования, утраченного в конце мифических времен.
Бубен обычно имеет овальную форму; кожа у него оленья, лосиная или лошадиная. У остяков и самоедов Западной Сибири на внешней поверхности бубна нет ни одного рисунка[111]. Согласно Георги[112], на коже тунгусских бубнов изображаются птицы, змеи и другие животные. Широкогоров[113] следующим образом описывает рисунки, которые он видел на бубнах забайкальских тунгусов: символ твердой земли (поскольку шаман использует свой бубен как челн, чтобы переплыть море, он обозначает его континентальные части - берега); несколько антропоморфических групп с правой и с левой стороны; и много животных. В центре бубна нет никакого изображения; нарисованные там восемь двойных линий

символизируют восемь опор, поддерживающих Землю над Морем. У якутов отмечаются таинственные знаки, нарисованные красной и черной красками, - изображения людей и животных[114]. Различные изображения нарисованы также на бубнах енисейских остяков[115].

"С задней стороны бубна находится вертикальная ручка, деревянная или железная, за которую шаман держит бубен левой рукой. Горизонтальные пруты или деревянные поперечины поддерживают неисчислимое количество звенящего металла, погремушки, колокольчики, железные изображения духов, различных животных и т. п., а часто и оружие, как, например, стрелы, лук или нож"[116]. Каждый из этих магических предметов несет особую символику и выполняет свою роль в подготовке или осуществлении экстатического путешествия или других мистических переживаний шамана.

Рисунки, украшающие кожу бубна, являются характерной чертой всех татарских племен и лапландцев. Они характеризуются огромным разнообразием, хотя всегда можно отличить среди них наиболее существенные символы - например, Древо Мира, Солнце и Луну, Радугу и т. п. Бубны действительно представляют микрокосм: пограничная линия отделяет Небо от Земли, а в некоторых местах - Землю от Преисподней. Древо Мира (то есть жертвенная береза, на которую взбирается шаман), конь, жертвенное животное, духи-помощники шамана, Солнце и Луна, которых он достигает во время своего небесного путешествия, Преисподняя Эрлик-хана (с семью сыновьями и семью дочерьми Господа Умерших и т.д.), в которую он попадает во время своего нисхождения в царство умерших, - все эти элементы, некоторым образом подытоживающие путь и приключения шамана, изображены на его бубне. У нас здесь нет места для конкретизации всех знаков и представлений, как и на обсуждение их символизма[117]. Мы просто запомним, что бубен изображает микрокосм с его тремя сферами - Небом, Землей и Преисподней - и одновременно показывает средства, с помощью которых шаман прорывает уровни и устанавливает связь с верхним и нижним мирами. Действительно, как мы уже видели, изображение жертвенной березы (= Древа Мира) не является единственным; мы встречаем также Радугу: шаман возносится в высшие сферы, взбираясь по Радуге[118]. Распространено и изображение Моста, по которому шаман переходит из одной космической страны в другую[119].

В иконографии бубнов господствует символика экстатического путешествия, то есть путешествия, подразумевающего прорыв уровней, а значит, и прорыв к "Центру Мира". Удары в бубен в начале сеанса, преследующие цель созыва духов и "заточение" их в бубне, представляют увертюру к экстатическому путешествию. Именно поэтому бубен называют "шаманским конем" (якуты, буряты). Конь изображен на алтайском бубне; считается, что, когда шаман ударяет в бубен, он едет на Небо на своем коне[120]. Подобное явление мы встречаем и у бурятов: бубен сделан из лошадиной кожи и представляет это животное[121]. Согласно Менхен-Хельфену, бубен сойотского шамана считается конем и называется хамын ат, дословно "конь шамана"[122], а если шкура содрана с козла - "козлом шамана" (карагасы, сойоты). Якутские легенды подробно рассказывают о том, как шаман с помощью своего бубна пролетает через семь небес. "Я путешествую на диком козле!" - поют шаманы карагасов (тофаларов) и сойотов. В некоторых монгольских племенах шаманский бубен называется "черный олень"[123]. Палка, которой бьют в бубен, у алтайцев получила название "кнута"[124]. Чудесная скорость является одним из признаков тальтоса, венгерского шамана[125]. Однажды тальтос "сел на камышину и поехал галопом и прибыл к цели раньше, чем всадник"[126]. Все эти верования, представления и символы, связанные с "полетом", "конной ездой" или "быстротой" шаманов, являются образными выражениями экстаза - мистических путешествий, предпринятых с помощью сверхчеловеческих средств, в места, недоступные простым смертным.

Идею экстатического путешествия мы встречаем и в названии, которое шаманы юраков из тундры дают своему бубну: лук, или поющий лук. Согласно Летисало и Харве[127], изначально бубен использовался для изгнания злых духов, но для этого мог служить также и лук. Безусловно, бубен иногда используется для изгнания злых духов[128], но в таких случаях его специальное применение забыто и мы имеем дело с "магией шума", посредством которой изгоняют демонов. Такие примеры модификации функции довольно часты в истории религий. Мы, однако,

не считаем, что первичной функцией бубна было изгнание духов. Шаманский бубен отличается от всех других инструментов "магии шума" именно тем, что он делает возможным экстатическое переживание. Бывает ли экстатическое переживание с самого начала подготовлено магией звуков бубна, которые считаются "голосом духов", или же это состояние возникает как результат чрезвычайной концентрации, вызванной долгим звоном, - это проблема, которую мы в данный момент не рассматриваем. Одно, однако, ясно: именно музыкальная магия предопределила шаманскую функцию бубна - а не противодемоническая магия шума129.

Доказательством тому служит тот факт, что даже там, где вместо бубна используется лук - как у лебединских татар и некоторых алтайцев, - мы всегда имеем дело с инструментом магической музыки, а не с защитой от демонов: мы не находим стрел, а лук считается одностру нным инструментом. Также и киргизские баксы используют для вхождения в транс не бубен, а кобуз - струнный инструмент130. Транс, как и у сибирских шаманов, достигается через танец, под магическую мелодию, играемую на кобузе. Танец, как мы увидим далее, воспроизводит экстатическое путешествие шамана на Небо. Это значит, что магическая музыка, символика шаманского наряда и бубна, сам танец шамана являются средствами осуществления и обеспечения магического путешествия. Палки с лошадиными головами, которые буряты называют "лошадьми", подтверждают тот же символизм131.

Угорским народам неизвестны рисунки на шаманских бубнах. Зато лапландские шаманы украшают свои бубны еще богаче, чем татары. В большом труде Манкера о лапландском магическом бубне мы находим репродукции и исчерпывающий анализ очень многих рисунков132. Не всегда легко идентифицировать мифические персонажи и значения всех изображений, иногда весьма таинственных. Обычно лапландские бубны изображают три космические сферы, отделенные друг от друга пограничными линиями. В Небе мы различаем Луну и Солнце, богов и богинь (формировавшихся, вероятно, под влиянием скандинавских мифологий)133, птиц (лебедь, кукушка и т. д.), бубен, жертвенных животных и т. п.; Мировое Древо, много мифических персонажей, шаманы, челны, бог охоты, всадники и т. п. населяют промежуточное пространство (Землю); богов Преисподней, шаманов с умершими, змей и птиц мы встречаем в низшей сфере.

Лапландские шаманы используют свой бубен также и для гадания134. Этот обычай неизвестен тюркам135. Тунгусы практикуют своего рода упрощенное гадание, состоящее в бросании в воздух палочки: положение палочки после падения дает ответ на поставленный вопрос136.

Проблема происхождения и распространения шаманского бубна в Северной Азии чрезвычайно сложна и еще далека от разрешения. Есть некоторые указания на вероятный очаг его распространения в Южной Азии. Не подлежит сомнению, что ламаистский бубен оказал влияние на форму не только сибирского, но также и чукотского и эскимосского бубнов137. Эти факты не лишены значения для истории формирования современного шаманизма в Средней Азии и в Сибири, и нам еще предстоит к этому вернуться, когда мы попытаемся начертить главные линии эволюции азиатского шаманизма.

Ритуальные наряды и магические бубны во всем мире

Невозможно представить здесь сравнительную таблицу нарядов, бубнов и других ритуальных инструментов, применяемых колдунами138, знахарями и жрецами во всем мире. Это относится скорее к этнологии и только косвенно интересует историю религий. Напомним, что та же символика, которую мы выделили в наряде сибирского шамана, встречается и в других регионах. Всюду применяются маски - от самых простых до наиболее разработанных, - шкуры и меха животных и особенно птичьи перья, чей символизм вознесения нет необходимости подчеркивать. Встречаются магические палочки, колокольчики и различные формы бубна. Хофман тщательно исследовал сходство между нарядами и бубнами жрецов бон, с одной стороны, и нарядами и бубнами сибирских шаманов, с другой139. Наряд тибетских жрецов, в частности, включает орлиные перья, шлем с широкими шелковыми ленточками, щит и копье140. В. Голубев сопоставил бронзовые бубны, раскопанные в Донгсоне (Dongson) с бубнами монгольских шаманов141. Недавно Уэйлз более подробно описал шаманскую структуру бубнов

из Донгсона: он сравнивает персонажей ритуальной сцены, изображенной на коже бубна (их головы украшены перьями), с шаманами морских даяков, которые, украсившись перьями, изображают птиц[142]. Хотя сегодня игра индонезийского шамана на бубне допускает многочисленные различные толкования, бывает иногда, что она означает небесное путешествие, или считается, что она подготавливает экстатическое вознесение шамана (см. примеры в упомянутой книге Уэйлза[143]).

Дусунский колдун надевает некоторые украшения и священные перья, когда приступает к лечению[144]; ментавайский шаман использует церемониальный наряд с птичьими перьями и колокольчиками[145]; африканские колдуны и целители покрывают себя шкурами диких животных, украшаются их зубами и костями[146]. Хотя в тропической Южной Америке ритуальный наряд является скорее редкостью, его место занимают некоторые шаманские принадлежности, такие, как, например, марака, то есть погремушка, сделанная из тыквы с семечками или камнями внутри и снабженная ручкой. Этот инструмент считается священным, а тупинамбы даже приносят ему жертвы в виде продуктов[147]. Шаманы яруро выполняют на своих погремушках "сильно стилизованные представления главных божеств, которых они посещают во время своего транса"[148].

У североамериканских шаманов часто используется более символический церемониальный наряд: перья орла или других птиц, нечто вроде погремушки или бубна, мешочки со скальными кристаллами, камни и другие магические предметы и т. п. Орел, от которого добыты перья, считается священным, и поэтому его отпускают на свободу[149]. Шаман никогда не расстается с мешочком с принадлежностями; на ночь он его прячет под подушку или под кровать (ibid.). У тлингитов и хайда можно даже говорить о настоящем церемониальном наряде (кафтан, накидка, шляпа и т. д.), который шаман изготавливает сам согласно указаниям духа-покровителя[150]. У апачей, кроме перьев орла, у шамана есть ромб, магический шнур (защищает от ранений, а также позволяет предвидеть будущие события и т.п.) и ритуальный головной убор[151]. В других племенах, например у санпойлов и неспелемов, магический наряд упрощается до красного лоскута, перевязанного вокруг плеча[152]. Орлиные перья мы встречаем у всех североамериканских племен[153]. Они привязаны к палкам и используются в церемониях посвящения (например, у майду на северо-востоке); эти палки устанавливаются на гробах шаманов[154]. Это знак, показывающий, в какую сторону полетела душа умершего.

В Северной Америке[155], как и в большинстве других регионов, шаман использует бубен или погремушку. Там, где нет церемониального бубна, его заменяет гонг или ракушка (особенно на Цейлоне[156], в Южной Азии, в Китае и др.). Но мы всегда имеем дело с инструментом, который помогает, тем или иным способом, установить контакт с "миром духов". Последнее выражение следует понимать в самом широком его значении, включающем не только богов, духов и демонов, но также и души предков, умерших, мифических животных. Этот контакт со сверхчувственным миром обязательно предполагает предварительную концентрацию, которую облегчает шаману или магу его церемониальный наряд и ускоряет ритуальная музыка.

Тот же символизм святого наряда сохранился и в наиболее развитых религиях: мех волка или медведя в Китае[157], птичьи перья ирландского знахаря и т. п.[158] Макрокосмическую символику мы видим на одежде жрецов и правителей древнего Востока. Все эти факты вписываются в рамки хорошо известного в истории религий "закона": становятся тем, что показывают. Те, кто носит маски, в действительности являются мифическими предками, которых представляют эти маски. Но того же результата - а именно, полного преображения личности в нечто иное - можно ожидать также от различных знаков и символов, иногда только показанных на наряде или непосредственно на теле: нося орлиные перья или даже стилизованный рисунок такого пера, шаман обретает способность осуществлять магические полеты и т. п. Использование бубнов и других инструментов магической музыки не ограничивается, однако, только сеансами. Многие шаманы бьют в бубен и поют также и для удовольствия, но, несмотря на это, смысл этих действий остается тем же: восхождение на Небо или нисхождение в Ад, с целью

проведать умерших. Эта "автономия", которая в конечном итоге взяла верх над инструментами магико-религиозной музыки, привела к рождению музыки, которая если еще и не является "мирской" (нерелигиозной), то во всяком случае становится более свободной и яркой. То же явление наблюдается и по отношению к шаманским песням, рассказывающим о путешествиях на Небеса и опасных нисхождениях в Преисподнюю. По истечении определенного времени этот род приключений переходит в фольклор этих народов и обогащает устное народное творчество новыми темами и персонажами159.

Глава 6
Шаманизм в средней и северной азии:
I. Восхождение на небо, спуск в преисподнюю

Функции шамана

Какой бы важной ни была роль шаманов в религиозной жизни Средней и Северной Азии, все-таки она остается ограниченной[1]. Шаман - не жрец, приносящий жертвы: "в его компетенцию не входит присмотр за дарами, приносимыми в определенное время в жертву богам воды, леса и семьи"[2]. Как уже отметил Радлов, на Алтае шаман не имеет никакого отношения к церемониям рождения, бракосочетания или погребения - по крайней мере если не случается ничего необычного: так, например, шамана призывают в случае бесплодия или трудных родов[3]. Далее на север шамана иногда приглашают на погребение, чтобы душа покойника не возвращалась; он также присутствует при бракосочетаниях, чтобы защитить молодоженов от злых духов[4]. Но, как мы видим, его роль в этих случаях ограничивается магической защитой.

Зато шаман оказывается незаменимым в каждой церемонии, касающейся переживаний человеческой души как таковой, как непостоянной психической единицы, которая может покидать тело и становиться легкой добычей демонов и колдунов. Именно потому во всей Азии и Северной Америке, а также в других регионах (Индонезия и т. д.) шаман исполняет функцию знахаря и целителя; он ставит диагноз, ищет беглую душу больного, хватает ее и снова соединяет с телом, которое она оставила. Именно он провожает душу умершего в Преисподнюю, ибо он является истинным проводником душ.

Шаман является целителем и проводником душ потому, что он знает техники экстаза, то есть потому, что его душа может безопасно оставлять свое тело и путешествовать на очень большие расстояния, достигать Ада и возноситься на Небо. Он по собственному опыту знает внеземные пути. Он может нисходить в ад и возноситься на Небеса потому, что он уже там был. Риск заблудиться в этих запретных зонах всегда велик, но посвященный и располагающий духами-хранителями шаман является единственным человеческим существом, которое может пойти на этот риск, углубляясь в мистическую географию.

Эта экстатическая способность, кроме того, обеспечивает шаману - и мы это скоро увидим - дружбу с душой коня, периодически приносимого алтайцами в жертву Богу. В этом случае шаман сам приносит в жертву коня, но делает он это потому, что его призывают проводить душу животного в его небесном путешествии вплоть до престола Бай Ульгена, и это вовсе не значит, что ему надлежит приносить жертвы. Наоборот, у алтайских татар шаман, по-видимому, занял место жреца: в церемонии принесения в жертву коня для наивысшего небесного бога прототюрков (Хиунг-но, Ту-кюэ), качинцев и бельтиров шаманы не играют никакой роли, и в то же время они принимают активное участие в других жертвоприношениях[5].

Такие же факты подтверждаются и у угро-финских народов. У вогулов и иртышских остяков шаманы приносят жертвы в случае болезни и перед началом лечения, но это жертвоприношение кажется поздним нововведением; только поиск заблудшей души больного составляет древнюю и глубокую сущность в этом случае[6]. У тех же народов шаманы присутствуют при искупительных жертвоприношениях, а в долине Иртыша, например, могут сами приносить жертвы; из этого, однако, нельзя извлечь никаких выводов, поскольку каждый может приносить жертвы богам[7]. Угро-финский шаман, даже когда он сам принимает участие в жертвоприношении, не убивает животное, но некоторым образом берет на себя ответственность за "духовную" сторону обряда: окуривает, произносит молитвы и т. д.[8] При жертвоприношениях у тремъюганцев шамана называют "человеком, который молится", но без

него могут обойтись[9]. У васюганцев после консультации у шамана по поводу болезни совершается жертвоприношение согласно его указаниям, но жертву убивает хозяин дома. В коллективных жертвоприношениях угро-финских народов шаман довольствуется чтением молитв и проводами душ жертв к различным божествам[10]. В итоге шаман, даже когда он принимает участие в жертвоприношении, играет скорее "духовную" роль[11]: он занимается исключительно мистической дорогой души принесенного в жертву животного. Легко понять почему: шаман знает этот путь, и поэтому он может его контролировать и проводить "душу" как человека, так и жертвы.

Далее на север значение и сложность религиозной роли шамана, кажется, возрастает. На далеком севере Азии случается, что, когда количество дичи уменьшается, народ просит вмешательства шамана[12]. То же происходит и у эскимосов[13] и некоторых североамериканских племен[14]; нельзя, однако, считать эти охотничьи обряды собственно шаманскими. Если шаман и играет некоторую роль в подобных ситуациях, то это всегда объясняется его экстатическими способностями: он предвидит изменение погоды, пользуется даром ясновидения и видения на расстояии (а значит, он может находить дичь); кроме того, у него более тесные связи с животными - связи магико-религиозной природы.

Гадание и ясновидение составляют часть мистических техник шамана. Поэтому к шаману обращаются за советом тогда, когда необходимо отыскать заблудившихся в тундре или снегах людей или животных, пропавший предмет и т. д. Но эти мелкие услуги являются скорее делом шаманок или других, более низкого ранга, магов мужчин и женщин. Точно так же, не шаманским делом является нанесение вреда противникам своих клиентов, - хотя иногда они и соглашаются делать это. Но североазиатский шаманизм - это явление чрезвычайно сложное и обремененное долгой историей; кроме того, оно вобрало в себя много магических техник, прежде всего благодаря авторитету, который шаманы приобрели с течением времени.

"Белые" и "черные" шаманы. Дуалистические мифологии

Самой выразительной специализацией, по крайней мере у некоторых народов, является специализация "белых" и "черных" шаманов, хоть и не всегда легко определить различие между ними. Чаплицкая[15] упоминает у якутов айы оюна, которые приносят жертвы богам, и абасы оюна, которые поддерживают отношения со "злыми духами". Но, как замечает Харва[16], айы оюна не обязательно является шаманом: это вполне может быть и хороший жрец, выполняющий жертвоприношения. Согласно Припузову, один и тот же якутский шаман может призывать как высших (небесных) духов, так и духов из низших регионов[17]. У туруханских тунгусов класс шаманов однороден; жертвы небесному богу может приносить каждый жрец, но не шаман, и эти обряды всегда проводятся в дневное время, тогда как шаманские обряды происходят ночью[18].

Явное различие есть у бурятов, которые говорят о "белых шаманах" (сагани бо) и "черных шаманах" (хараин бо): одни имеют связи с богами, а другие - с духами[19]. Их наряды различаются: белый у первых, синий у вторых. Сама мифология бурятов представляет четко выраженный дуализм: неисчислимый класс полубогов подразделяется еще на классы черных ханов и белых ханов, непримиримо враждующие между собой[20]. Черным ханам служат "черные шаманы", которых не любят, хотя они и полезны людям, поскольку лишь они могут служить посредниками между людьми и черными ханами[21]. Однако так было не всегда: согласно мифам, первый шаман был "белым", "черный" появился позже[22]. Как мы помним (см. выше), именно небесный бог выслал Орла, чтобы дать шаманские дары первому человеку, встреченному на земле. Это разделение шаманов может также быть явлением вторичным, то есть весьма поздним и обусловленным либо иранскими влияниями, либо отрицательной оценкой хтонических и "адских" иерофаний, которые со временем стали знаком "демонических" сил[23].

Не будем забывать, что очень многие божества и силы Земли и Ада не обязательно являются "злыми" или "демоническими". Обычно они представляют автохтонные и даже местные иерофании, лишенные своего ранга вследствие модификации внутри пантеона. Иногда деление богов на божества небесные и хтонически-адские является всего лишь удобной классификацией, не подразумевающей для последних никакого отрицательного смысла. У

бурятов проявляется довольно четкая оппозиция между ханами белыми и ханами черными. Якуты тоже знают два больших рода (бис) богов: боги "верхние" и боги "нижние", тангара ("небесные") и "подземные"[24], хотя нельзя говорить о четкой оппозиции между ними[25]; скорее речь идет о классификации и специализации различных религиозных форм и сил.

Доброжелательные боги и духи "сверху", к сожалению, пассивны и потому почти совсем бесполезны в драме человеческого существования. Они населяют "высшие сферы неба, вовсе не вмешиваются в человеческие дела и оказывают намного меньшее влияние на ход жизни, чем духи "нижнего бис" - мстительные, приземленные, связанные с людьми кровными узами и намного более строгой родовой организацией"[26]. Вождем богов и небесных духов является Арт Тойон Ага, "Господь Отец Вождь Мира"; он пребывает "в девяти сферах неба. Могучий, он остается бездеятельным; он блистает, как солнце, являющееся его эмблемой, говорит голосом бури, но мало вмешивается в человеческие дела. Бесполезно обращать к нему молитвы о наших насущных потребностях: только в крайнем случае можно нарушить его отдых, но и тогда он неохотно вмешивается в человеческую жизнь"[27].

Кроме Арт Тойон Ага существует еще семь великих божеств "наверху" и множество богов поменьше. Но их небесное пребывание не обязательно предусматривает ураническую структуру. Кроме "Белого Господа Создателя" (Урюнг Айы Тойон), живущего на четвертом небе, мы встречаем, например, "Сладкую Мать Создательницу", "Сладкую Госпожу Рождений" и "Господа Земли" (Ан Алай Хотун). Бог охоты, Бай Баянай, живет как в восточной части неба, так и в полях и в лесах. Ему приносят в жертву черных волов, что указывает на его теллурическое (земное) происхождение[28].

"Нижний бис" включает восемь великих богов во главе со "Всемогущим Господом Бесконечности" (Улутуяр Улу Тойон) и бесчисленное количество "злых духов". Но Улу Тойон не злой: "он только более близок к земле, дела которой его живо интересуют... Улу Тойон воплощает активное существование, полное страданий, стремлений, борьбы. Его следует искать на западе, в третьем небе. Но нельзя легкомысленно произносить его имя: когда он ставит стопу, земля дрожит и прогибается; сердце смертного разрывается от страха, если он осмелится посмотреть в лицо бога. Поэтому никто его не видел. Но он единственный из могущественных жителей неба, кто нисходит на человеческий уровень, где полно слез... Именно он дал людям огонь, сотворил шамана и научил его бороться с несчастьями... Он является творцом птиц, лесных животных и самих лесов"[29]. Улу Тойон не подчиняется Арт Тойон Аге, считая его равным себе[30].

Весьма характерно, что некоторым из этих божеств "снизу" приносятся в жертву белые или чалые животные: Кахтыр Кахтан Бурай Тойону, могущественному богу, который уступает только Улу Тойону, приносят в жертву сивого коня с белым лбом; "Госпоже с белым жеребенком" жертвуется белый жеребенок; наконец, "нижним" богам и духам приносятся в жертву чалые лошади с белыми ногами или белой головой или же серые в яблоках, и т. п.[31] Разумеется, к "нижним" духам причисляют также некоторых знаменитых шаманов. Самым известным является якутский "князь шаманов"; он пребывает в западной части неба и принадлежит к семье Улу Тойона. "Когда-то это был шаман с намского улуса, ботиюнского нослега, из рода Чаки... Ему приносят в жертву охотничью собаку стального цвета с белыми пятнами, белолобую"[32].

Разбирая эти примеры, мы видим, как трудно провести четкую границу между богами "ураническими" (небесными) и богами "теллурическими" (земными), между религиозными силами, которые считаются "добрыми", и другими, "злыми". Четко вырисовывается только тот факт, что Всевышний Небесный Бог является deus otiosus, праздным богом, и что в якутском пантеоне ситуация и иерархия неоднократно менялась, если даже не узурпировалась. Учитывая этот сложный и в то же время неопределенный "дуализм", мы понимаем, как якутский шаман может одновременно "служить" богам "сверху" и "снизу", - поскольку "нижний бис" не всегда означает "злых духов". Разница между шаманами и другими жрецами - ("жертвователями") - имеет не ритуальную, а экстатическую природу: не тот факт, что шаман может или не может приносить ту или иную жертву, характеризует и определяет его уникальное положение в религиозном сообществе (включающем как жрецов, так и простых смертных), а особая природа его связей с божествами, как с "верхними", так и с "нижними".

Эти связи - мы еще убедимся в этом - носят "свойский" и гораздо более "предметный" характер, чем связи других жрецов или простых смертных, поскольку у шамана религиозные переживания всегда имеют экстатическую структуру, независимо от того, какое божество их вызвало.

То же разделение, только не так четко дифференцированное, как у бурятов, мы встречаем и у алтайских шаманов. Анохин[33] говорит о "белых шаманах" (ак кам) и "черных шаманах" (кара кам). Радлов и Потапов не отмечают этой разницы: согласно их информации, один и тот же шаман может осуществлять путешествия как на Небо, так и в Ад. Но эти утверждения не противоречат друг другу: Анохин[34] замечает, что существуют также "черно-белые" шаманы, которые могут предпринимать оба вида путешествий; русский этнолог встретил шесть "белых" шаманов, трех "черных" и пять "черно-белых". Весьма вероятно, что Радлов и Потапов имели дело исключительно с шаманами последней категории.

Наряд "белых шаманов" выглядит скромнее; кафтан (маниак) не обязателен, зато у них есть колпак из меха белого ягненка и другие знаки отличия[35]. Шаманки всегда "черные", поскольку они никогда не предпринимают путешествий на Небо. Таким образом, по-видимому, у алтайцев есть три группы шаманов: одни занимаются исключительно богами и небесными силами, другие специализируются на культе (экстатическом) богов Преисподней и, наконец, третьи поддерживают мистические связи с обоими классами богов. Последних, похоже, довольно много.

Принесение в жертву коня и вознесение шамана на небо (Алтай)

Все это станет более ясным, когда мы опишем несколько шаманских сеансов, проводимых с различными целями: принесение в жертву коня и вознесение на Небо, поиск причин болезни и лечение больного, проводы души покойного в Ад, очищение дома и т. д. Сейчас мы ограничимся описанием сеансов, не исследуя собственно транс шамана и используя лишь некоторые элементы религиозных и мифологических концепций, определяющих смысл шаманского путешествия. Эта последняя проблема - проблема мифических и теологических основ шаманского экстаза - будет рассмотрена нами позднее. Следует также добавить, что феноменология сеанса может быть различной в зависимости от племени, хотя структура всегда остается одной и той же. Мы не видим необходимости определять все эти отличия, касающиеся, как правило, деталей. В этой главе мы постараемся прежде всего как можно полнее описать важнейшие типы шаманских сеансов. Начнем с классического описания алтайского ритуала, приведенного Радловым и опирающегося не только на его собственные наблюдения, но также и на тексты песен и заклинаний, зарегистрированных на Алтае в начале XIX века миссионерами, а позже отредактированных Вербицким[36]. Это жертвоприношение осуществляется время от времени каждой семьей, а церемония длится два или три вечера.

Первый вечер посвящен подготовке к обряду. Кам, выбрав место на лугу, возводит там новую юрту, внутри которой устанавливает молодую березу, очищенную от нижних ветвей; на ее стволе делается девять ступеней (тапты). Лиственная верхушка березы выходит через верхнее отверстие юрты. Вокруг юрты делается небольшой частокол из березовых кольев, а у входа вбивается березовый кол с надетым на него узлом из конского волоса. Затем выбирается конь светлой масти, и после проверки - нравится ли он божеству - шаман дает его одному из присутствующих при этом лиц, в связи с этим именуемому баш тут кан кижи, то есть "лицо, которое держит голову". Шаман машет березовой ветвью над хребтом коня, чтобы вынудить душу животного выйти и подготовить ее полет к Бай Ульгену. Тот же жест он повторяет и по отношению к "лицу, которое держит голову", поскольку "душа" этого лица должна будет сопровождать душу коня во всем небесном путешествии и поэтому должна поступить в распоряжение кама.

Шаман возвращается в юрту, бросает ветви в огонь и окуривает свой бубен. Он начинает созывать духов, приказывая им входить в бубен: каждый из них понадобится ему при вознесении на Небо. На поименный призыв каждый дух отвечает: "Я здесь, кам!" - и шаман делает движение бубном, загоняя в него духа. Собрав духов-помощников, шаман выходит из юрты. В нескольких шагах от него находится огромное чучело в форме гуся; он садится на

него верхом, быстро машет руками, словно собирается лететь, и поет:

Ниже белого неба,
Выше белых облаков,
Ниже синего неба,
Выше синих облаков,
Взлетай в небо, о птица!

На этот призыв гусь отвечает, гогоча: "Унгайгакгак унгайгак, кайгайгакгак, кайгайгак". Разумеется, сам шаман имитирует крик птицы. Сидя на гусе, кам ищет душу коня, которая, как и предполагалось, исчезла, - и ржет, как скакун. В присутствии зрителей шаман загоняет душу животного за частокол и усердно имитирует ее поимку: ржет, визжит и делает вид, что брошенная им веревка затягивается на шее животного. Иногда, желая подчеркнуть, что душа коня убежала, шаман роняет бубен. Наконец она снова схвачена, шаман окуривает ее дымом из можжевельника и отпускает гуся. Затем он благословляет коня и с помощью нескольких зрителей жестоко убивает его, ломая позвоночник жертвы так, чтобы ни одна капля крови не пролилась на землю и не обрызгала зрителей[37]. Кожа и кости жертвы выставляются на длинной жерди[38]. После этого приносятся жертвы предкам и духам-покровителям юрты: приготавливается и церемониально съедается мясо, причем шаман получает самые лучшие куски.

Вторая и самая важная часть церемонии проводится следующим вечером. Именно теперь шаман демонстрирует все свои шаманские способности во время экстатического путешествия к небесной обители Бай Ульгена. В юрте горит костер. Шаман предлагает мясо коня Хозяевам бубна, то есть духам, олицетворяющим шаманские силы его семьи, и поет:

Прими этот кусочек, о Кайра Кан!
Господин бубна о шести горбах,
Приди ко мне, звоня!
Если я крикну: ЧОК! - наклонись!
Если я крикну: МА! - прими это!

Таким же образом он обращается к Господину огня, символизирующему священную силу владельца юрты, организатора празднества. Поднимая кубок, шаман имитирует голосом шум толпы невидимых гостей, занятых питьем; затем он отрезает кусочки конины, раздает их присутствующим (представителям духов), и те шумно их поедают[39]. Далее шаман выполняет окуривание девяти одежд, вывешенных на веревке в качестве жертвы Бай Ульгену от хозяина дома, и поет:

Дары, которые ни один конь не может увезти,
Алас! Алас! Алас!
Которые ни один человек не может поднять,
Алас! Алас! Алас!
Одежды с тройной отделкой -
Выверни их три раза, осмотри их,
Пусть будут попоной для скакуна,
Алас! Алас! Алас!
Князь Ульген, ты источник радости!

Надев шаманский наряд, кам садится на лавку и, продолжая окуривать свой бубен, ведет перекличку многочисленных духов, великих и маленьких, которые по очереди отвечают: "Вот я, кам!" Он призывает Яик Кана, Духа Моря, Кайра Кана, Пайсын Кана, затем семью Бай Ульгена (Мать Тазиган с девятью дочерьми по правую руку и семью - по левую) и, наконец, Господ и Героев Абакана и Алтая (Мордо Кана, Алтай Кана, Окту Кана и т. д.). В конце этой долгой переклички он обращается к Меркуту, Небесной Птице:

Птица Небесная, пять Меркутов,
Вы с вашими могучими бронзовыми когтями,

Когти луны из меди,
А клюв луны изо льда;
Могуч удар твоих длинных крыльев,
Твой длинный хвост похож на маятник,
Твое левое крыло закрывает луну,
Твое правое крыло закрывает солнце,
Ты, мать девяти орлов,
Не блуждая, летишь над Яиком,
Не уставая, преодолеваешь Эдил!
Прилети ко мне, напевая!
Играй, приближаясь к моему правому глазу,
Сядь на мое правое плечо!

Шаман имитирует крик этой птицы, чтобы объявить о ее присутствии: "Казак, как, как! Вот я, кам!" При этом шаман опускает плечо, как бы под тяжестью какой-то огромной птицы.

Созыв духов продолжается, и бубен становится тяжелым. Обеспеченный этими многочисленными и могучими покровителями, шаман несколько раз обходит вокруг березы, установленной в юрте[40], и становится на колени перед дверью, чтобы попросить у Духа-Привратника проводника. Получив положительный ответ, он возвращается на середину юрты, ударяя в бубен и сотрясаясь всем телом, не переставая при этом бормотать непонятные слова. Затем он очищает всех своим бубном, начиная с хозяина дома. Это долгая и сложная церемония, и заканчивается она трансом шамана. Это также сигнал к настоящему вознесению, так как вскоре после этого шаман вдруг занимает место на первой тапты на березе, по-прежнему сильно ударяя в бубен и крича: "Чок! чок!" Он также выполняет движения, показывающие, что он возносится на Небо. В "экстазе" (?!) он обходит березу и костер, имитируя звук грома, затем быстро приближается к лавке, покрытой конской попоной. Она представляет душу пура, принесенного в жертву коня. Шаман садится на нее и восклицает:

Я взошел на ступень!
Айхай! Айхай!
Я достиг (небесной) страны
Шагарбата!
Я взошел на самую верхушку тапты!
Шагарбата!
Я вознесся до полной луны!
Шагарбата![41]

Шаман возбуждается все больше и, продолжая бить в бубен, приказывает баш тут кану кижи поспешить. Ведь душа "лица, которое держит голову" оставляет тело одновременно с душой жертвенного коня. Баш тут кан кижи жалуется на трудности путешествия, и шаман подбадривает его. Затем, поднимаясь на вторую тапты, он символически достигает второго Неба и восклицает:

Я прошел второй потолок,
Я взошел на вторую ступень,
Смотри! Куски потолка валяются внизу!

И снова, наследуя гром, повторяет:

Шагарбата! Шагарбата!

Я взошел на вторую ступень! и т. д.

В третьем Небе пура уже сильно устал, и, чтобы ему помочь, шаман призывает гуся. Появляется птица: "Кагак, кагак! Я здесь, кам!" Шаман садится на него и продолжает небесное путешествие. Он описывает вознесение и имитирует гоготание гуся, который, в свою очередь, жалуется на трудность путешествия. В третьем небе они останавливаются на отдых.

Это дает шаману возможность рассказать, как устал конь и он сам. Он также сообщает о предстоящей погоде, о грозящих эпидемиях и несчастьях, а также о жертвах, которые должна принести община.

Когда баш тут кан кижи уже хорошо отдохнул, путешествие возобновляется. Шаман взбирается на очередные ступеньки на березе, достигая таким образом других небесных стран. Для оживления действа разыгрываются различные эпизоды - некоторые из них весьма забавны: шаман дает табак Кара Кушу, Черной Птице, находящейся в его распоряжении, а Кара Куш охотится на кукушку; поит пура, наследуя при этом звук пьющего коня; наконец, шестое Небо является сценой последнего комического эпизода - охоты на зайца[42]. На пятом Небе шаман ведет длительный разговор с могучим Яючем ("Всевышним Творцом"), который открывает ему несколько тайн будущего; некоторые из них передаются отчетливо, другие - неразборчиво.

На шестом Небе шаман кланяется Луне, а на седьмом - Солнцу. Он проходит по очереди через все небеса, вплоть до девятого, а если он действительно могучий шаман - то и до двенадцатого, и даже еще выше; восхождение зависит только от силы шамана. Когда он достигает вершины, до которой простирается его могущество, он задерживается, роняет бубен и покорно призывает Бай Ульгена следующими словами:

Боже, к которому ведут три ступени,
Бай Ульген, Господин трех стад,
Синий склон, который появился,
Синее Небо, которое показывается,
Синее облако, летящее быстро,
Недоступное синее Небо!
Недоступное белое Небо!
Место, на год удаленное от воды!
Отче Ульген, трижды восхваленный!
Для которого блестят бока Луны,
Который использует конское копыто,
Ты, Ульген, это ты сотворил всех людей,
Которые вокруг нас суетятся.
Ты, Ульген, подарил всем, всем нам стада!
Не допусти, чтобы нас постигла беда!
Дай нам силы противостоять Злому,
Не показывай нас Кормосу - злому духу,
Не отдавай нас в его руки.
Ты, который тысячи тысяч раз обращаешь звездное небо,
Не прогневись на меня за мои грехи!

Шаман узнает от Бай Ульгена, принята ли жертва, и получает предсказание о погоде и новом урожае; он также узнает, на какие еще жертвы рассчитывает божество. Этот эпизод определяет кульминационную точку "экстаза": шаман падает, обессиленный. Баш тут кан кижи приближается и берет из его рук бубен и палочку. Шаман лежит молча и неподвижно. Через некоторое время он протирает глаза, как будто пробуждается после глубокого сна, и приветствует присутствующих, словно давно с ними не виделся.

Иногда этой церемонией праздник заканчивается; но чаще, особенно у богатых людей, он длится еще один день, проводимый в жертвенных возлияниях и пирах, во время которых потребляются огромные количества алкогольных напитков[43].

Бай Ульген и алтайский шаман

Добавим здесь несколько замечаний относительно описанного выше ритуала. Понятно, что он состоит из двух различных, но совершенно неразделимых частей: а) жертвоприношения Небесному Существу; б) символического вознесения шамана[44] на Небо и его предстояния вместе с душой жертвенного животного перед Бай Ульгеном. В форме, засвидетельствованной

еще в XIX веке, алтайское принесение в жертву коня напоминает жертвоприношения Наивысшим Небесным Существам на далеком севере Азии - обряд, известный и в других регионах в самых архаических религиях и вовсе не требующий присутствия шамана-жертвователя. Как мы уже сказали, некоторые тюркские народы знают такое же жертвоприношение коня Небесному Существу, но без участия в церемонии шамана. Принесение в жертву коня практиковалось также большинством индоевропейских народов[45], причем всегда богу неба или грозы. Таким образом, можно с достаточным основанием считать роль шамана в алтайском обряде не очень древней и, следовательно, мотивированной другими целями, а не принесением животного в жертву Всевышнему Существу.

Второе замечание касается самого Бай Ульгена. При всех его небесных атрибутах, вполне обоснованно убеждение, что он не является чисто и извечно Наивысшим уранический Богом. Он представляет скорее типичного бога "атмосферы" и плодородия, поскольку имеет жену и многочисленных детей и управляет плодовитостью стад и урожайностью полей. Подлинным Всевышним небесным Богом у алтайцев, видимо, считается Тэнгере Кайра Кан[46] ("Милосердный Господь Небо"), о чем свидетельствует его структура, близкая самоедскому Нуму и тюрко-монгольскому Тэнгри ("Небу")[47]. Именно Тэнгере Кайра Кан играет принципиальную роль в мифах о космогонии и конце света, тогда как Бай Ульген никогда в них не появляется. Следует заметить, что для него не предусмотрена никакая жертва, тогда как Бай Ульгену и Эрлик Кану их приносится бессчетное число[48]. Но это выселение Тэнгере Кайра Кана за пределы культа является уделом почти всех уранических богов[49]. Возможно, что изначально жертвоприношение коня предназначалось Тэнгере Кайра Кану; мы видели, что алтайский обряд относится к классу жертвований головы и длинных костей - такие жертвы посвящались арктическим и североазиатским небесным божествам[50]. Вспомним в этой связи, что в ведической Индии жертва коня (ашвамедха), первоначально приносимая Варуне и, вероятно, Диаусу, потом была переадресована Праджапати и даже Индре[51]. Это явление постепенного замещения небесного бога богом атмосферы (а в аграрных религиях - оплод отворяющим богом) довольно часто встречается в истории религий[52].

Бай Ульген, как и вообще боги атмосферы и плодородия, не так отдален и не так пассивен, как чисто уранические божества: он интересуется судьбами людей и помогает им в их повседневных нуждах. "Присутствие" этого бога более конкретно, "диалог" с ним носит более "человеческий" и "драматический" характер. Можно допустить, что ради более конкретного и морфологически богатого религиозного переживания шаман оттеснил прежнего жертвователя коня точно так же, как Бай Ульген оттеснил старого небесного бога. Теперь это жертвоприношение приобретает характер "психофории", которая завершается драматической встречей между богом и шаманом и их конкретным диалогом (шаман доходит иногда даже до имитации голоса бога).

Легко понять, почему шаман, которого, среди всего разнообразия религиозных переживаний, привлекают преимущественно "экстатические" формы, сумел присвоить себе главную роль в принесении в жертву коня на Алтае: его техника экстаза позволяет ему покидать тело и предпринимать небесное путешествие. Следовательно, для него не представляло труда совершить такое же путешествие, взяв с собой душу жертвенного животного, чтобы непосредственно и конкретным образом представить ее Бай Ульгену. Доказательством тому, что здесь речь идет о замещении, и, скорее всего, довольно позднем, является также малая интенсивность "транса". В описанном Радловым жертвоприношении "экстаз" явно имитируется. Действительно, шаман усердно наследует вознесение по традиционному канону (птичий полет, конная езда и т. д.), но заинтересованность обрядом скорее драматическая, чем экстатическая. Это, впрочем, никак не доказывает, что алтайские шаманы не способны впадать в транс: просто транс возникает в ходе других шаманских сеансов, но не при жертвоприношении коня.

Нисхождение в Ад (Алтай)

Вознесение алтайского шамана на Небо имеет свое соответствие в его нисхождении в Ад. Эта церемония намного труднее, и, хотя ее могут осуществлять и "черно-белые" шаманы, она считается, естественно, специальностью "черных". Радлову не удалось присутствовать ни при одном шаманском сеансе нисхождения в Ад. Анохин, собравший тексты пяти церемоний

вознесения, встретил только одного шамана, согласившегося повторить ему формулу нисхождения в Преисподнюю. Этот его информатор, Мампый, был "черно-белым" шаманом; возможно, именно поэтому, вызывая Эрлик Хана, он упоминал также Бай Ульгена. Анохин приводит только тексты церемонии, без какой-либо информации о самом ритуале[53].

Судя по этим текстам, шаман, по-видимому, спускается вертикально, по очереди проходя семь "ступеней", или подземных стран, именуемых пудак - "препятствиями". Его сопровождают его предки и духи-помощники. После преодоления каждого "препятствия" он описывает новую подземную эпифанию; слово "черный" повторяется почти в каждом стихе. На втором "препятствии" он упоминает о чем-то похожем на металлический шум; на пятом он слышит шум волн и вой ветра; наконец на седьмом, где находятся источники девяти подземных рек, он видит дворец Эрлик Хана, построенный из камня и черной глины и охраняемый со всех сторон. Шаман читает перед Эрликом длинную молитву (в которой упоминается также и Бай Ульген, "тот сверху"); затем он возвращается в юрту и информирует присутствующих о результатах своего путешествия.

Хорошее описание ритуала нисхождения привел Потанин - но без текстов - на основании информации православного священника Чивалкова, который в молодости был свидетелем нескольких церемоний и даже участвовал в хоре[54]. Существуют некоторые различия между ритуалом, описанным Потаниным, и текстами, собранными Анохиным, объясняющиеся, несомненно, тем, что речь идет о различных племенах, а также и тем, что Анохин подал только тексты заклинаний и молитв, без какого бы то ни было объяснения ритуала. Самое существенное различие отмечено в характере спуска: вертикальное направление у Анохина и горизонтальное, а затем двойное вертикальное (восхождение, за которым следует нисхождение) у Потанина.

Шаман начинает путешествие от самой юрты. Он избирает дорогу на юг, проходит через соседние края, забирается в алтайские горы и мимоходом описывает китайскую пустыню из красного песка. Затем он проезжает на коне желтую степь, которую сорока не перелетит. "Мы ее проезжаем с песней!" - кричит шаман, обращаясь к зрителям, и начинает песню, которую они хором поддерживают. Пред ним открывается новая степь, блеклых цветов, которую не перелетел бы и ворон. Шаман снова обращается к магической силе песни, и зрители хором его поддерживают. Наконец он достигает Железной Горы, Темир Тайкша, вершинами касающейся Неба. Взбираться опасно, шаман мимически изображает трудное восхождение и, достигнув вершины, глубоко и устало дышит.

Гора покрыта побелевшими костями других шаманов, у которых не хватило сил дойти до вершины, и костями их коней. После покорения вершины он снова едет верхом и достигает отверстия, служащего входом в Преисподнюю, ер меси, "челюсти Земли", или ер туниги, "дымарь Земли". Спустившись туда, шаман сначала прибывает на равнину и видит перед собой море, которое он переходит по мосту шириной с волосину; чтобы создать волнующий образ своего перехода через море, шаман шатается и чуть не падает. В глубине моря он видит кости многочисленных утонувших шаманов, поскольку грешник не может перейти через этот мост. Шаман проходит мимо места наказания грешников и видит человека, прибитого за ухо к столбу за то, что он при жизни подслушивал за дверью; другой, который клеветал, подвешен за язык; обжора окружен наилучшими яствами, но не может до них дотянуться и т. п.

Пройдя через мост, шаман снова едет верхом по направлению к жилищу Эрлик Хана. Ему удается туда попасть, несмотря на сторожевых собак и привратника, которого в итоге удается подкупить подарками. (Для этой цели перед отправлением шамана в Ад были приготовлены пиво, вареная говядина и шкурки хорька.) Получив подарки, привратник позволяет шаману войти в юрту Эрлика. Начинается самая живая сцена. Шаман направляется к двери шатра, в котором происходит сеанс, и делает вид, что приближается к Эрлику. Он кланяется перед царем умерших и пытается обратить на себя его внимание, дотрагиваясь до своего лба бубном и повторяя: "Мергу! Мергу!" И тут же начинает кричать, показывая, что бог заметил его и очень рассердился. Шаман укрывается возле двери шатра, и эта церемония повторяется три раза. Наконец Эрлик Хан обращается к нему со словами: "Те, у кого есть перья, не могут долететь сюда, те, у кого есть когти, не могут добраться сюда; ты, черный вонючий жук,

откуда ты прибыл?"

Шаман перечисляет свои имена и имена предков, приглашая Эрлика выпить; он делает вид, что наливает вино в свой бубен и предлагает его Царю Ада. Эрлик принимает, начинает пить, а шаман имитирует даже его икотку. Затем он дарит Эрлику предварительно убитого быка, а также одежду и меха, развешенные на веревке. Шаман, предлагая их, касается рукой каждого из этих предметов. (Но меха и одежды остаются во владении хозяина.)

Тем временем Эрлик совсем напивается, а шаман усердно изображает фазу опьянения. Бог становится благожелательным, благословляет его, обещает ему приумножение состояния и т. д. Шаман радостно возвращается на землю, уже не на коне, а на гусе, и входит в юрту на кончиках пальцев, как будто он летит, наследуя крик птицы: "Наингак! Наингак!" Сеанс заканчивается, шаман садится, кто-то берет у него из рук бубен и трижды бьет в него. Шаман протирает глаза, как будто просыпается. Зрители спрашивают его: "Как съездилось? Удачно ли?" А шаман отвечает: "Замечательное путешествие. Меня очень хорошо приняли!"

Такие нисхождения в Ад чаще всего предпринимаются для того, чтобы разыскать и вернуть домой душу больного. Мы еще приведем несколько сибирских рассказов об этом путешествии. Разумеется, нисхождение шамана предпринимается и с противоположной целью - проводить душу умершего в царство Эрлика.

У нас будет возможность сравнить эти два типа экстатических путешествий - на Небо и в Преисподнюю - и показать космографические схемы, которые в них подразумеваются. Пока что рассмотрим ближе ритуал нисхождения, описанный Потаниным. Некоторые подробности специфически присущи нисхождениям в Ад, например собака и привратник, охраняющие вход в царство умерших. Этот мотив хорошо известен в инфернальных мифологиях, и мы еще неоднократно его встретим. Тема узкого, как волос, моста уже не столь специфична: мост символизирует переход в потусторонний мир, но не обязательно переход в Ад; только грешники не могут по нему пройти и падают в пропасть. Переход по необычайно тонкому мосту, соединяющему два космических региона, обозначает также переход от одного способа бытия к другому: от непосвященного к посвященному, или от "живого" к "мертвому" (см. ниже).

В рассказе Потанина есть несколько противоречий: шаман в своем путешествии направляется на юг, взбирается на гору, а затем через отверстие опускается в Преисподнюю, откуда возвращается не на коне, а на гусе. В этой последней подробности есть что-то подозрительное; не потому, что трудно себе представить полет через дыру, ведущую в Ад[55], а потому, что полет на спине гуся напоминает вознесение шамана на Небо. Весьма вероятно, что здесь имеет место контаминация темы нисхождения темой вознесения.

Что же касается того, что шаман едет сначала на юг, взбирается на гору и лишь после этого спускается в отверстие Ада, то мы видим в этом маршруте отголосок путешествий в Индию, и даже были попытки идентифицировать адские видения с образами, которые можно встретить в храмах-пещерах Туркестана или Тибета[56]. Влияние юга, в данном случае Индии, несомненно присутствует в среднеазиатском фольклоре и мифологиях. Но это влияние привнесло географию мифическую, а не туманные воспоминания о настоящей географии (рельеф, маршруты, храмы, пещеры и т. п.). Весьма вероятно, что Преисподняя Эрлика переняла ирано-индийские образцы; однако обсуждение этой проблемы слишком далеко увело бы нас от нашей темы, и мы откладываем его для другого исследования.

Шаман - проводник душ (алтайцы, гольды, юраки)

Народы Северной Азии воспринимают потусторонний мир как обратное изображение этого мира. Там все происходит так же, как и здесь, только наоборот: когда здесь светает, на том свете темнеет (именно поэтому праздники умерших проводятся после захода солнца: в это время они просыпаются и начинают свой день); лету живых соответствует зима в стране умерших: когда на земле мало дичи и рыбы, значит, их в избытке в потустороннем мире, и т. д. Бельтиры вкладывают уздечку и бутылку вина в левую руку умершего - она соответствует

правой руке на земле. В Аду реки возвращаются к своим истокам. И все, что перевернуто на земле, у мертвых находится в нормальном положении; именно поэтому переворачивают предметы, оставляемые на могиле для покойника, - если их вообще не разбивают: то, что разбито здесь, невредимо на том свете, и наоборот[57].

Обратное изображение подтверждается также в концепции нижних этажей ("препятствий", пудак, которые преодолевает шаман во время нисхождения). Сибирские татары знают семь или девять подземных стран; самоеды говорят о девяти слоях в глубине моря. Поскольку, однако, тунгусам и якутам неизвестны эти подземные этажи, вполне вероятно, что татарская концепция имеет экзотическое происхождение[58].

Погребальная география народов Средней и Северной Азии довольно сложна, поскольку она непрерывно подвергается искажающему влиянию религиозных идей южного происхождения. Умершие направляются на север или на запад[59]. Но встречается также концепция, согласно которой добрые возносятся в Небо, а грешники спускаются под землю (например, у алтайских татар[60]); во всяком случае, эта моральная оценка загробных дорог является, вероятно, довольно поздним нововведением[61]. Якуты верят, что после смерти как добрые, так и злые поднимаются на Небо, где их души (кут) принимают облик птиц[62]. Вероятно, "души-птицы" садятся на ветви Мирового Древа, мифического представления, которое мы встречаем повсюду. Но, с другой стороны, поскольку, по верованиям якутов, злые духи (абасы) также являются душами умерших, но живут под землей, то становится очевидным, что мы имеем дело с двоякой религиозной традицией[63].

Встречается также концепция, согласно которой привилегированные особы, тела которых сжигаются, возносятся вместе с дымом на Небо, где они ведут жизнь, подобную нашей. Именно так буряты думают о своих шаманах, и то же верование мы встречаем у чукчей и коряков (см. выше). Идея о том, что огонь гарантирует небесную судьбу после смерти, подтверждается также верованием, согласно которому пораженные громом возносятся на Небо. "Огонь", какой бы природы он ни был, превращает человека в "дух"; именно поэтому шаманы считаются "владыками огня" и становятся нечувствительными к раскаленным углям. "Господство над огнем" или испепеление некоторым образом равнозначны посвящению. Подобная идея лежит в основе концепции, согласно которой герои и все, кто погиб насильственной смертью, попадают на Небо[64]; их смерть считается посвящением. Зато смерть вследствие болезни может привести покойника только в Ад, поскольку болезнь вызывают злые духи или умершие. Когда кто-то заболевает, алтайцы и теленгиты говорят, что "его пожирают кормосы (умершие)". А о человеке, который недавно умер, говорят: "Его съели кормосы"[65].

По этой причине, когда гольды прощаются с только что погребенным покойником, то просят его, чтобы он не забирал с собой вдову или детей. Желтые уйгуры обращаются к покойнику так: "Не забирай своего ребенка с собой, не бери ни свои вещи, ни свое имение!" А если вдова, дети или друзья умирают вскоре после чьей-либо смерти, то телеуты считают, что умерший взял их души с собой[66]. Чувства по отношению к умершим двойственны: с одной стороны, их чтут, приглашают на погребальные трапезы, со временем их считают духами-покровителями семьи; с другой же - их опасаются и принимают всякого рода меры предосторожности, чтобы избежать их возвращения в мир живых. Эта двойственность приводит к двум противоположным образам мысли и действия: недавно умершего опасаются, а давно умершего почитают и ожидают от него покровительства. Опасения относительно умерших объясняются тем, что вначале ни один покойник не соглашается со своим новым существованием: он не желает отрекаться от жизни и хочет возвратиться к своим. Именно эта тенденция вносит смятение в духовное равновесие общества: еще не освоившись в мире мертвых, недавно умерший старается забрать с собой семью, друзей и даже стада; он желает продолжать свое грубо прерванное существование, то есть "жить" среди своих. Таким образом, проявляется не столько злоба умершего, сколько неосознание им своих новых условий, нежелание оставлять "свой мир".

Отсюда всяческие меры предосторожности - с целью сделать невозможным возвращение умершего в селение: с кладбища возвращаются другой дорогой, чтобы сбить с толку умершего, его могилу оставляют в большой поспешности и после возвращения домой

очищаются, на кладбище уничтожаются все транспортные средства (сани, тележки и т. п.: все это будет служить умершим в их новой стране), наконец, в течение нескольких ближайших ночей дороги, ведущие в деревню, находятся под наблюдением, зажигаются костры[67]. Все эти меры не мешают духам бродить вокруг своих домов в течение трех или семи дней[68]. В связи с этим верованием вырисовывается еще одна идея: умершие окончательно уходят в потусторонний мир только после погребального пиршества, которое организовывается в их честь через три, семь или сорок дней после смерти[69]. По этому случаю мертвым жертвуют продукты питания и напитки - их бросают в костер, - посещают кладбище, убивают для жертвоприношения и съедают любимого коня возле могилы покойника, а голову животного насаживают на кол, который затем устанавливают непосредственно на могиле (хакасы, бельтиры, сагаи, каргинцы и т. д.)[70]. Производится также "очищение" шаманом жилища умершего. Эта церемония включает в себя, в частности, драматический поиск души умершего и ее окончательное изгнание шаманом (телеуты)[71]. Некоторые алтайские шаманы даже провожают душу умершего в Преисподнюю, и при этом, чтобы их не распознали жители нижних стран, мажут себе лицо сажей[72]. У туруханских тунгусов шамана призывают только в том случае, если умерший слишком длительное время после погребальных церемоний навещает родные ему места[73].

Роль шамана в алтайском и сибирском погребальном комплексе хорошо показывают упомянутые нами выше обычаи. Шаман становится необходим, когда умерший задерживает свой уход из мира живых. В таком случае шаман выполняет роль проводника душ: с одной стороны, он хорошо знает дорогу в Ад, поскольку он сам ею неоднократно путешествовал; с другой стороны, только он может поймать неуловимую душу умершего и отвести ее в новое обиталище. Тот факт, что путешествие души с проводником предпринимается по случаю погребальной трапезы или церемонии "очищения", а не непосредственно после смерти, по-видимому, указывает на то, что в течение трех, семи или сорока дней душа умершего еще пребывает на кладбище, и считается, что только после этого она окончательно направляется в Ад[74]. Независимо от этого, у некоторых народов (таких, как алтайцы, гольды, юраки) шаман провожает умерших на тот свет в конце погребальной трапезы, тогда как у других (тунгусы) его призывают только тогда, когда умерший по истечении определенного срока по-прежнему навещает места живых. Помня о том, что у других народов, практикующих своего рода шаманизм (как, например, у лолов), шаман обязан направлять всех без исключения умерших в их обиталище, можно утверждать, что первоначально такая ситуация была повсеместно в Северной Азии, а некоторые нововведения (такие, как у тунгусов) появились позже.

Вот как Радлов описывает сеанс, организованный для проводов души женщины, умершей сорок дней назад. Церемония проводится вечером. Шаман сначала обходит юрту, неустанно ударяя в бубен; затем он входит внутрь шатра и, приближаясь к очагу, призывает умершую. Вдруг голос шамана меняется: он начинает говорить высоким фальцетом, так как на самом деле его устами говорит умершая. Она жалуется, что не знает дороги, боится удалиться от своих и т. д., но в конце она соглашается, чтобы шаман ее проводил, и они оба отправляются в подземное пространство. По прибытии на место шаман видит, что души мертвых не позволяют войти новоприбывшей. Когда молитвы не помогают, он предлагает им водку; сеанс оживляется и постепенно становится комичным, поскольку души умерших устами шамана начинают ссориться и хором петь; наконец они соглашаются принять новенькую. Вторая часть ритуала изображает обратную дорогу; шаман танцует и кричит, пока не падает на землю без сознания[75].

У гольдов существует две погребальные церемонии: нимган, которая проводится через семь дней после кончины или даже позже (через два месяца), и казатаури, большая церемония, которую празднуют через некоторое время после первой и которая завершается проводами души в Преисподнюю. Во время нимгана шаман входит в дом умершего с бубном, ищет душу, хватает ее и вынуждает войти в специальную подушку (фаня)[76]. Начинается трапеза, в которой принимают участие все родственники и друзья покойника, находящегося в фане; шаман предлагает ему водку. Казатаури начинается таким же образом. Шаман надевает наряд, берет бубен и отправляется на поиск души вокруг юрты. Все это время он танцует и рассказывает о трудностях дороги, ведущей в Ад. Наконец он хватает душу и, принеся домой, вынуждает ее войти в подушку (фаню). Трапеза продолжается до поздней ночи, а остатки яств шаман бросает в огонь. Женщина вносит в юрту кровать, шаман кладет на нее фаню,

прикрывает ее одеялом и говорит умершему, чтобы тот спал. Сам шаман также ложится в юрте и спит.

Утром он снова надевает свой наряд и будит умершего звуком бубна. Трапеза повторяется, а ночью - так как церемония может длиться несколько дней - шаман снова кладет фаню на постель и прикрывает одеялом. Наконец однажды утром шаман начинает свою песнь и, обращаясь к умершему, советует ему хорошо поесть, но много не пить, потому что путешествие в Преисподнюю чрезвычайно затруднительно для пьяного человека. После захода солнца шаман начинает готовиться к отъезду. Он поет и танцует, намазывает свое лицо сажей. Он призывает духов-помощников и просит их, чтобы они проводили его и умершего в потусторонний мир. Затем он выходит из юрты и влезает на предварительно установленное дерево со ступеньками: оттуда он видит дорогу в Ад. (Ведь взобравшись на Древо Мира, он оказывается на верхушке мира.) При этом он хорошо видит и другое: большой снег, стада животных, удачную охоту и т. д.

Возвратившись в юрту, шаман призывает на помощь двух могущественных духов-покровителей: бучу, урода на одной ноге и с оперенным человеческим телом, и коори, птицу с длинной шеей. (Существуют также деревянные фигурки этих мифических существ[77]; шаман носит их на себе во время путешествия в Преисподнюю.) Без помощи этих двух духов шаман вообще не мог бы возвратиться из Ада; самый трудный участок обратной дороги он преодолевает, сидя на спине коори.

Дойдя до изнеможения, шаман садится лицом на запад на доске, представляющей сибирские сани. Рядом с ним кладется подушка фаня, в которую внедрена душа умершего, и корзинка с едой. Шаман велит духам запрячь в сани собак, а также просит у них "слугу", который составит ему компанию во время путешествия. После этого он "выезжает" в страну умерших.

Исполняемые им песни и слова, которыми он обменивается со "слугой", позволяют проследить его путь. Вначале дорога легка, но трудности нарастают по мере приближения к стране умерших. Дорогу преграждает большая река, и нужно быть хорошим шаманом, чтобы суметь перенести все свое снаряжение на другой берег. Несколько дальше можно заметить признаки человеческой деятельности: следы ступней, пепел, куски древесины; это значит, что деревня умерших уже близко. Действительно, вот уже слышен лай собак, виден дым из юрт, встречаются первые олени. Они прибыли в Преисподнюю. Сразу собираются умершие и спрашивают у шамана его имя и имя новоприбывшего покойника. Шаман предусмотрительно скрывает свое настоящее имя; он ищет в толпе духов близких родственников души, которую он привел, чтобы вверить им ее. Затем он поспешно возвращается на землю, а возвратившись, долго рассказывает о том, что он видел в стране умерших, и о впечатлениях того умершего, которого он отвозил. Каждому зрителю он передает приветствия от умерших родственников, и даже раздает небольшие подарки от них. В конце церемонии шаман бросает подушку (фаню) в огонь. На этом заканчиваются обязанности живых по отношению к мертвым[78].

Подобная церемония имеет место у лесных юраков Средней Сибири - очень далеко от гольдов. Шаман ищет душу умершего и забирает ее в Преисподнюю. Ритуал включает два этапа: в первый день осуществляется нисхождение в страну умерших, на следующий день шаман один возвращается на землю. Напеваемые им песни позволяют проследить его приключения. Он встречает реку, забитую кусками древесины; его птица-дух, йорра, открывает ему дорогу через эти препятствия (вероятно, это старые ненужные лыжи духов). Другая река забита обломками старых шаманских бубнов, третью мешают преодолеть шейные позвонки умерших шаманов. Йорра прокладывает шаману дорогу, и он достигает Большой Воды, за которой простирается страна теней. Умершие продолжают вести там такой же образ существования, как и на земле: богатый остается богатым, бедняк остается бедняком. Но все они снова становятся молодыми и готовятся к возрождению на земле. Шаман приводит душу к ее родственникам. Когда он встречает отца умершего, тот кричит: "О, мой сын здесь!.." Возвращается шаман другой дорогой, и тоже с приключениями. Рассказ об этой обратной дороге занимает целый день. Шаман встречает по очереди щуку, оленя, зайца и т. д., охотится на них и приносит на землю удачу в охоте[79].

Некоторые из этих сюжетных мотивов шаманского нисхождения в Ад вошли в устную литературу сибирских народов. Например, рассказывается о приключениях бурятского героя Му Монто, который нисходит в Преисподнюю вместо отца и, возвратившись на землю, описывает мучения грешников[80]. Кастрен[81] записал у татар саянской степи историю о Кубайко, отважной девушке, сошедшей в Ад, чтобы принести оттуда голову брата, оторванную чудовищем. После многих приключений, будучи свидетелем всевозможных мук, посланных в наказание за грехи, Кубайко предстала перед самим Царем Ада, Ирле Каном. Тот позволяет ей забрать голову брата, если она выдержит испытание: нужно вырвать из земли семирогого барана, зарытого так глубоко, что видны только рога. Кубайко успешно справляется с задачей и возвращается на землю с головой брата и чудотворной водой, которую ей дал бог, чтобы брата воскресить.

Обширная литература на эту тему существует у татар, но это преимущественно героические эпопеи, в которых главному герою, кроме множества других испытаний, надлежит также спуститься в Преисподнюю[82]. Такие нисхождения не всегда имеют шаманскую структуру, в основе которой лежит способность безнаказанного общения с душами умерших, поиска души больного в Аду или сопровождения умершего. Татарские герои должны пройти через определенные испытания, которые, как мы это видели в случае Кубайко, составляют схему героического посвящения, когда проверяется смелость, выдержка и сила героя. Но в легенде о Кубайко некоторые элементы являются шаманскими: девушка нисходит в Ад, чтобы принести оттуда голову брата[83], то есть его "душу", точно так же, как и шаман приносит из Ада душу больного; она является свидетелем адских мук и рассказывает о них; даже если на эти рассказы повлияли идеи Южной Азии или древнего Ближнего Востока, в них все же содержатся некоторые описания топографии Преисподней, повсюду в мире впервые переданные живым людям именно шаманами. Несколько самых известных путешествий в Ад, предпринятых для того, чтобы узнать судьбу людей после смерти, имеют - в чем у нас будет возможность убедиться ниже - "шаманскую" структуру в том смысле, что они используют экстатическую технику шаманов. Все это имеет значение для понимания "начал" эпической литературы. Пытаясь оценить культурный вклад шаманизма, мы воспользуемся случаем, чтобы показать, как шаманские переживания привели к кристаллизации первых больших эпических тем (см. эпилог).

Глава 7
Шаманизм в средней и северной азии:
II. Магическое исцеление. Шаман - проводник душ

Главной функцией шамана в Средней и Северной Азии является магическое целительство. В этом регионе в целом существует несколько концепций относительно причины болезни, но в значительной степени преобладает концепция "похищения души"[1]. Болезнь приписывается заблуждению души или ее похищению, а лечение сводится в итоге к тому, чтобы ее найти и заставить возвратиться в тело больного. В некоторых районах Азии причиной болезни может быть попадание какого-либо магического предмета в тело больного или "одержимость" злыми духами; в этом случае лечение состоит в извлечении магического предмета или в изгнании демонов. Иногда болезнь имеет двоякую причину: похищение души совпадает с проникновением в тело злых духов; тогда шаманское лечение включает как нахождение души, так и изгнание демонов.

Разумеется, все это усложняется из-за наличия нескольких душ. Как и другие "первобытные" народы - особенно индонезийцы - североазиатские народы считают, что человек может иметь три или даже семь душ[2]. После смерти одна из них остается в гробу, другая уходит в Царство Теней, а третья возносится на Небо. Но концепция, которую мы встречаем, например, у чукчей и юкагиров[3], - это только одна из многочисленных идей, касающихся судьбы трех душ после смерти. Другие народы верят, что, по меньшей мере, одна душа исчезает после смерти или ее пожирают демоны, и т. д.[4] Согласно этим концепциям, именно та душа, которая после смерти пожирается демонами или нисходит в страну мертвых, во время земного существования и вызывает болезнь своим бегством.

Только шаман может осуществлять такое лечение, так как только он "видит" духов и знает, как их изгнать; только он распознает бегство души и может в экстазе догнать ее и возвратить в тело. Часто излечение требует определенных жертвоприношений, а об их необходимости и форме принимает решение только шаман; восстановление физического здоровья во многом зависит от восстановления баланса духовных сил, поскольку часто случается, что болезнь возникает из-за недосмотра или пренебрежения адскими силами, которые также участвуют в сфере священного. Все, что касается души и ее приключений, в этом и в потустороннем мире, находится в исключительной компетенции шамана. Благодаря собственному опыту подготовки к посвящению и самого посвящения, шаман знает драму человеческой души, ее непостоянство; кроме того, он знает силы, угрожающие ей, и места, в которые ее может занести. Если шаманское лечение включает экстаз, то это необходимо потому, что болезнь рассматривается как деградация или отчуждение души.

Далее мы приведем описание некоторых сеансов лечения, не претендуя на исчерпывающий обзор обширной документации, собранной и опубликованной на сегодняшний день. Чтобы избежать однообразия (поскольку в большинстве описаний много общего), мы позволили себе свободу расположения материалов, не всегда считаясь с географической или культурной последовательностью.

Призыв и поиск души (татары, буряты, киргизы)

Вот как телеутский шаман призывает душу больного ребенка: "Вернись на свою родину!.. В юрту, к яркому огню!.. Вернись к своему отцу... к матери!.."[5]. У некоторых народов призывание души составляет отдельный этап шаманского исцеления. Только тогда, когда душа больного отказывается или не может вернуться в свое тело, шаман приступает к ее поиску и в итоге нисходит в Царство Умерших, чтобы привести ее. Например, у бурятов практикуется как

призывание души, так и ее поиск шаманом.

У аларских бурятов шаман сидит на ковре возле больного, вокруг него лежит несколько предметов, среди которых - стрела: от ее наконечника шелковая нить тянется к березе, установленной во дворе, вне юрты. Считается, что именно по этой нити душа больного возвращается в тело, поэтому дверь юрты оставляют открытой. Возле дерева кто-то держит коня: буряты верят, что конь первым видит возвращение души и начинает при этом дрожать. На столе в юрте ставят печенье, тарасун, табак. Если больной стар, то для участия в сеансе приглашаются преимущественно старые люди; если он взрослый, приглашаются взрослые, если болен ребенок, то приглашаются дети. Шаман начинает с призыва души: "Твой отец - А, а твоя мать - Б, твое имя - В. Где же ты? Куда ты ушла?.. В юрте твоей печаль..." и т. д. Присутствующие обливаются слезами. Шаман долго говорит о страданиях семьи и печали всего дома. "Твои дети спрашивают: где ты, отец наш? Услышь их и смилуйся над ними: вернись!.. Твои кони спрашивают: где ты, наш хозяин? Вернись к нам!" и т. д.[6]

Обычно это только первая церемония. Если она не приносит желаемого результата, шаман возобновляет свои усилия, но уже в другом направлении. Согласно информации Потанина, бурятский шаман приступает к предварительному сеансу, чтобы установить, заблудилась ли душа больного, или же ее похитили и держат в тюрьме Эрлика. Шаман начинает искать душу, и если находит ее в пределах деревни, то вернуть ее в тело не трудно. В противном случае он ищет ее в лесах, в степях и даже в морской пучине. Если нигде не удается ее найти, то это значит, что душу пленил Эрлик, и остается только прибегнуть к большим жертвоприношениям. Иногда Эрлик требует другую душу вместо плененной, и тогда нужно найти душу для замены. С согласия больного шаман решает, какой будет жертва. Когда жертва спит, шаман приближается к ней и, превратившись в орла, вырывает душу; затем он спускается с ней в Царство Умерших и представляет ее Эрлику, который позволяет ему забрать душу больного. Вскоре после этого жертва умирает, а больной выздоравливает. Речь идет, однако, только об отсрочке, поскольку больной тоже умрет - через три, семь или девять лет[7].

У абаканских татар (хакасов) сеанс длится пять или шесть часов и включает, в частности, экстатическое путешествие шамана в отдаленные страны. Но это путешествие скорее условное: после нескольких часов сеанса и молитвы к Богу за выздоровление больного кам выходит из юрты. По возвращении он зажигает трубку и рассказывает, что он ходил в Китай, преодолел горы и моря, чтобы найти лекарство, необходимое для исцеления[8]. Мы здесь имеем дело с гибридным типом шаманского сеанса, в котором поиск заблудшей души больного превращается в экстатическое псевдопутешествие, предпринятое с целью поиска лекарств. Такие же действия мы встречаем на далеком северо-востоке Сибири, у чукчей: шаман в течение пятнадцати минут изображает транс, во время которого он, как считается, экстатически путешествует, чтобы испросить совета у духов[9]. Обращение к ритуальному сну с целью установления контакта с духами и, в итоге, излечения болезни мы встречаем также у угро-финских народов. Но что касается чукчей, то здесь речь идет скорее о позднем упадке шаманской техники. Как мы сейчас увидим, "старые шаманы" предпринимали настоящие экстатические путешествия в поисках души.

Казахско-киргизский бакса использует смешанную технику, в которой шаманское исцеление превращено в церемонию заклинаний. Сеанс начинается с молитвы Аллаху и мусульманским святым, после чего начинается вызов джинов и угрозы злым духам. Бакса все время поет. В определенный момент им овладевают духи, и во время этого транса бакса "начинает ходить голыми стопами по раскаленному докрасна железу", несколько раз вкладывая в рот зажженный фитиль. Он дотрагивается до красного железа языком, "а своим острым, как бритва, ножом наносит себе удары в лицо, не оставляя при этом никакого следа". После этих шаманских деяний он снова обращается к Аллаху: "О боже! Дай счастье! О, пожелай взглянуть на мои слезы! Я молю тебя о помощи!" и т. д.[10] Обращение ко Всевышнему Богу не противоречит шаманскому целительству, и мы встречаем его у некоторых народов дальнего северо-востока Сибири. Но у казахо-киргизов главное значение придается изгнанию злых духов, завладевших больным. Чтобы выполнить эту задачу, бакса вводит себя в шаманский транс, то есть достигает нечувствительности к огню и ножевым ударам; другими словами, он обретает состояние "духа", и, как таковой, обладает силой отпугивать и изгонять демонов

болезни.

Шаманский сеанс у угров и лапландцев

Вызванный для лечения больного, тремьюганский шаман начинает бить в бубен и играть на гитаре, пока не войдет в экстаз. Оставив тело, его душа достигает Ада и ищет там душу больного. Душа шамана получает позволение от умерших забрать душу больного на землю, если шаман пообещает подарить им рубашки или другие вещи; случается, однако, что он вынужден прибегнуть к более грубым средствам. Шаман, пробуждаясь от экстаза, держит душу больного закрытой в кулаке и заставляет ее войти в тело через правое ухо[11].

У шаманов иртышских остяков техника явно отличается. Вызванный на дом шаман приступает к окуриванию и приносит кусок ткани в дар Санке, Всевышнему Небесному Существу. (Первичным значением санке было "светящийся, блестящий; свет"[12].) После дневного поста вечером он купается, затем съедает три или семь грибов и засыпает. Через несколько часов он вдруг просыпается и, весь содрогаясь, сообщает все то, что Духи открыли ему через "посланника": о духе, которому следует принести жертву, о человеке, из-за которого охота была неудачной, и т. д. Затем шаман снова впадает в глубокий сон и на следующее утро приступает к требуемым жертвоприношениям[13].

Экстаз, достигаемый посредством интоксикации грибами, известен во всей Сибири. В других регионах этому соответствует экстаз, вызываемый наркотиками или табаком. Нам еще предстоит вернуться к проблеме мистического смысла токсических средств. Пока что заметим несколько аномалий в только что описанном обряде: ткань приносится в дар Всевышнему Существу, но общение ведется с духами, и именно им приносятся жертвы; собственно шаманский экстаз достигается через интоксикацию грибами: это средство позволяет также и шаманкам входить в аналогичные трансы, с той лишь разницей, что они обращаются непосредственно к небесному Богу Санке. Это противоречие выдает некоторую гибридность идеологии, лежащей в основе техник экстаза. Как уже заметил Карйалайнен[14], этот тип угорского шаманизма представляется довольно поздним и заимствованным.

У васюганских остяков шаманская техника намного сложнее. Если душа больного похищена умершим, шаман высылает одного из своих духов-помощников, чтобы тот ее нашел. Дух принимает облик умершего и спускается в Преисподнюю. Там, встретив похитителя, он внезапно извлекает из своей груди духа в облике медведя: мертвый пугается и позволяет душе больного выскользнуть из его горла или груди. Дух-помощник хватает душу и приносит ее хозяину на земле. Все это время шаман играет на гитаре и рассказывает о приключениях своего посланника. Если же душа больного похищена злым духом, то уже сам шаман должен предпринять путешествие, а это намного труднее[15].

У тех же васюганцев есть и другая методика: шаман садится в самом темном углу дома и начинает играть на гитаре. В левой руке он держит специальную ложку, служащую также средством гадания. Вот он призывает своих духов-помощников, всего их семь. Он отправляет своего могучего посланца, "Строгую женщину с палкой", чтобы она полетела и созвала его помощников. Помощники представляются по очереди, и он начинает в песне рассказывать об их путешествиях. "Из небесных стран Май-юнк-кана ко мне отправили дочерей Май-юнк-кана: я слышу, как они прибывают с шести сторон Земли, я слышу, как Лохматый Зверь Большой Земли (= Медведь) приходит из первой подземной страны и достигает вод другой страны" (в этот момент он начинает шевелить ложкой). Таким же способом описывается прибытие духов из второй, третьей и так до шестой небесных стран, и каждое прибытие показывается ложкой. После этого предстают души из различных небесных стран. Они вызываются по очереди с каждого направления: "Из небесной страны самоедов, пастухов северных оленей; из небесной страны народов Севера; из города самоедских принцев-духов с их супругами и т. д.". Начинается диалог между шаманом и всеми духами, говорящими устами шамана. Эта сцена продолжается весь вечер.

В следующий вечер происходит экстатическое путешествие шамана в обществе духов-помощников. Аудитория подробно информируется о перипетиях этого трудного и опасного

похода: он напоминает путешествие, в которое шаман отправляется, когда сопровождает на Небо душу жертвенного коня[16]. Речь не идет об "одержимости" шамана духами-помощниками. Как замечает Карйалайнен[17], эти духи шепчут на ухо шаману точно так же, как "птицы" вдохновляют эпических бардов. "Дыхание Духов переходит в мага", говорят северные остяки; их дыхание "касается" шамана, говорят вогулы (там же).

У угров шаманский экстаз является не столько трансом, сколько "состоянием вдохновения": шаман видит и слышит духов; он пребывает "вне себя", поскольку в экстазе путешествует в дальние страны, но это не бессознательное состояние. Это вдохновенный визионер. Фундаментальным переживанием, однако, является переживание экстатическое, а главным средством его достижения, как и во многих других регионах, остается музыка. Интоксикация путем употребления в пищу грибов также вызывает контакт с духами, хотя и грубым и пассивным способом. Но, как мы уже заметили, эта шаманская техника представляется поздней и заимствованной. Интоксикация механически, разрушительным образом воспроизводит "экстаз", "выход из себя": она пытается наследовать более раннюю модель, относящуюся к другому уровню представлений.

У енисейских остяков исцеление включает два экстатических путешествия: первое из них является как бы беглой разведкой, а во время второго, в состоянии транса, шаман проникает далеко в потусторонний мир. Обычно сеанс начинается с вызова духов, по очереди загоняемых в бубен. Все это время шаман поет и танцует. Когда духи прибыли, он начинает подпрыгивать: это значит, что он оставил землю и возносится к облакам. В определенный момент он вскрикивает: "Я нахожусь очень высоко и вижу Енисей на расстоянии ста верст!" По дороге он встречает других духов и рассказывает зрителям обо всем, что видит. Затем, обращаясь к духу-помощнику, который несет его в пустоте, он кричит: "О, моя маленькая муха, вознеси меня еще выше, я хочу видеть еще дальше!.." Через некоторое время шаман, в окружении духов, возвращается в юрту. Вероятнее всего, он не нашел душу больного или увидел ее очень далеко, в стране умерших. Чтобы достигнуть ее, шаман снова начинает свой танец и танцует, пока не достигнет транса; тогда он оставляет свое тело и, уносимый духами, переходит в другой мир, откуда, наконец, возвращается с душой больного[18].

В отношении лапландского шаманизма мы ограничимся простым упоминанием, поскольку он перестал существовать еще в XVIII веке, а кроме того, влияние скандинавских мифологий и христианства, которое мы отчетливо видим в лапландских религиозных традициях, диктует нам их изучение в рамках религиозной истории Европы. Согласно авторам XVII века и подтверждающим их фольклорным источникам, лапландские шаманы в совершенно обнаженном виде - как и у многих других арктических народов - впадали в настоящие каталептические трансы, во время которых душа, как считается, нисходит в Ад, чтобы сопровождать умершего или найти душу больного[19]. Это нисхождение в Страну Теней начиналось с экстатического путешествия на Гору[20], как у алтайцев; как известно, гора символизирует космическую ось и поэтому находится в "Центре Мира". Лапландские маги по сей день вспоминают чудеса своих предков, которые могли летать по воздуху и т. п.[21] Сеанс включал песни и призывы к духам; бубен - изображения на котором, как уже отмечалось, подобны рисункам на алтайских бубнах - играл значительную роль в достижении транса[22]. Были попытки объяснить скандинавский сеидр заимствованием из лапландского шаманизма[23]. Но, как мы увидим позже, религия древних германцев сохранила достаточно много элементов, которые можно считать "шаманскими", но по поводу которых не обязательно ссылаться на влияние лапландской магии[24].

Сеансы у остяков, юраков и самоедов

Ритуальные песни остякских и юрако-самоедских шаманов, записанные Третьяковым во время лечебных сеансов, содержат много рассказов об экстатических путешествиях, предпринимаемых для исцеления больного. Но эти песни приобрели уже некоторую автономию по отношению к собственно лечению, поскольку шаман хвастается собственными приключениями в наивысших небесах и в потустороннем мире, и создается впечатление, что поиск души больного - первичный мотив этого экстатического путешествия - отошел на второй план и даже забылся, поскольку тема песни касается скорее собственных экстатических переживаний шамана; нетрудно распознать в его деяниях повторение модели-

образца, в частности инициационного путешествия шамана в Преисподнюю и его восхождения на Небо.

Действительно, шаман рассказывает о своем восхождении на Небо при помощи специально для него опущенного шнура и о том, как он разбивает звезды, преграждающие ему путь. По небу шаман путешествует в лодке, а затем спускается на землю по реке с такой скоростью, что ветер продувает его насквозь. В обществе крылатых демонов он опускается под землю: там так холодно, что он просит плащ у духа темноты, Амы, или у духа собственной матери. (В тот момент, когда он об этом говорит, кто-то из зрителей набрасывает на него плащ.) Наконец, шаман снова выходит на землю и сообщает больному, что демон, вызвавший его болезнь, устранен[25].

Таким образом, мы видим, что здесь речь идет уже не о шаманском экстазе, подразумевающем конкретное восхождение и нисхождение, а о повести, полной мифологических воспоминаний и исходящей из переживания, которое явно предшествует моменту исцеления. Остякские и юракские шаманы в бассейне реки Таз говорят о своем чудесном полете среди цветущих роз; они возносятся так высоко в Небо, что видят тундру в радиусе семи верст; вдали они видят место, где их учителя когда-то делали бубны. (То есть они видят "Середину Мира".) Наконец они достигают Неба и после многочисленных приключений входят в железный дом, в котором засыпают, окруженные пурпурными облаками. На землю они возвращаются, спускаясь по реке; песнь заканчивается гимном, прославляющим все божества, начиная с Бога Неба[26].

Часто экстатическое путешествие осуществляется в видении: шаман видит своих духов-помощников, которые в виде оленей достигают иных миров, и поет об их приключениях[27]. У самоедских шаманов духи-помощники выполняют более "религиозную" функцию, чем у других сибирских народов. Прежде чем приступить к исцелению, шаман входит в контакт со своими духами, чтобы узнать причину болезни: если ее послал Нум, Всевышний Бог, то шаман отказывается заниматься лечением, и тогда духи возносятся на Небо, чтобы попросить помощи у самого Нума[28]. Это вовсе не значит, что все самоедские шаманы "добрые"; хотя у них и нет раздела на "белых" и "черных", известно, что некоторые занимаются также и черной магией и причиняют зло[29].

Описания самоедских сеансов, которыми мы располагаем, создают впечатление, что экстатическое путешествие либо "поется", либо выполняется духами-помощниками шамана. Иногда шаману вполне достаточно диалогов с духами, чтобы узнать "волю богов". Подтверждением тому может служить сеанс, свидетелем которого у томских самоедов был Кастрен и описал его следующим образом: зрители собираются вокруг шамана, держась подальше от двери, в которую тот пристально всматривается. В левой руке шаман держит палку с таинственными знаками и фигурками на конце. В правой он держит две стрелы, наконечниками обращенные вверх; к наконечнику каждой из них прикреплен колокольчик. Сеанс начинается песней, исполняемой самим шаманом под аккомпанемент стрел с колокольчиками, которыми он ритмически постукивает по палке. Это вызов духов. Когда они прибывают, шаман встает и начинает танцевать, выполняя трудные и замысловатые движения. Шаман поет свою песнь, не переставая бить палкой. В пении он воспроизводит диалог с духами, а интенсивность песни зависит от драматического напряжения разговора. Когда песнь достигает наивысшего напряжения, зрители начинают петь хором. Получив от своих духов ответы на все вопросы, шаман останавливается и сообщает людям волю богов[30].

Разумеется, существуют великие шаманы, предпринимающие в трансе экстатическое путешествие в поиске души больного: свидетельством тому служит юрако-самоедский шаман Ганикка, за которым наблюдал Летисало[31]. Но наряду с такими мастерами встречается большое количество "визионеров", которые получают сведения от богов и духов во сне[32] или прибегают к интоксикации с помощью грибов, чтобы, например, узнать способ излечения[33]. Во всяком случае, создается стойкое впечатление, что настоящие шаманские трансы - явление довольно редкое, а большинство сеансов представляют собой экстатические путешествия, осуществляемые духами, или сказочные повествования о приключениях, мифологический прототип которых уже известен[34].

Самоедские шаманы практикуют также гадание с помощью палки с нанесенными знаками, которую бросают в воздух: будущее вычитывается по положению упавшей на землю палки. Выполняются также специфические шаманские деяния: шамана связывают, затем он вызывает духов (животные голоса которых вскоре можно услышать из юрты), а в конце сеанса его находят освободившимся из веревок. Шаманы также режут себя ножами и сильно бьют по голове[35]. Что касается шаманов других сибирских и даже неазиатских народов, то мы постоянно встречаемся с подобными фактами, в той или иной мере относящимися к факирству. У шамана все это не является обычным самохвальством или погоней за престижем. "Чудеса" органически связаны с шаманским сеансом: по сути, речь идет о реализации другого состояния, при котором предполагается упразднение мирского. Шаман доказывает подлинность своего переживания "чудесами", которые только в таком состоянии и возможны.

Шаманизм у якутов и долганов

У якутов и долганов шаманский сеанс обычно происходит в четыре этапа: 1) вызов духов-помощников; 2) открытие причины болезни, чаще всего злого духа, похитившего душу больного или вошедшего в его тело; 3) изгнание злого духа угрозами, шумом и т. п. и, наконец, 4) вознесение шамана на Небо[36]. "Самой большой проблемой является выяснение причин болезни, распознавание духа, который терзает больного, определение его происхождения, иерархического положения и могущества. Церемония поэтому всегда состоит из двух частей: сначала вызываются с неба духи-покровители, их просят помочь узнать причины несчастья, а затем уже начинается борьба с враждебным духом, или уором". После всего этого обязательно совершается путешествие на Небо[37].

Борьба со злыми духами опасна, и постепенно она истощает шамана. "Нам всем суждено попасть во власть духов, - говорил шаман Тюспют Серошевскому, - духи ненавидят нас, потому что мы защищаем людей..."[38]. Действительно, очень часто шаман, чтобы изгнать из больного злых духов, вынужден принимать их в свое тело; воплощая их в себя, он борется и страдает еще больше, чем сам больной[39].

Вот классическое, приведенное Серошевским, описание сеанса у якутов. Сеанс проводится вечером в юрте, к участию в нем приглашаются соседи. "Иногда хозяин дома подготавливает две петли из крепких ремней: шаман привязывает их себе к плечам, а присутствующие держат их концы, чтобы задержать его в том случае, если духи попытаются его похитить"[40]. Шаман пристально вглядывается в огонь очага: он зевает, спазматически икает, время от времени его сотрясает нервная дрожь. Он надевает свой наряд и начинает курить. Тихонько ударяет в бубен. Вскоре его лицо бледнеет, голова спадает на грудь, глаза закрываются. Посреди юрты раскладывается шкура белой лошади. Шаман набирает в рот холодную воду и, становясь на колени, лицом поочередно к четырем сторонам света, брызгает водой то направо, то налево. В юрте царит тишина. Помощник шамана бросает несколько конских волос в огонь, который он затем полностью засыпает пеплом. Становится совершенно темно. Шаман садится на лошадиную шкуру лицом к югу и засыпает. Все затаивают дыхание.

"Вдруг неизвестно откуда раздается страшный прерывистый крик, пронзительный, как скрежет стали, и все снова погружается в тишину. Затем новый крик; то внизу, то вверху, то впереди, то позади шамана слышен таинственный шум: нервные пугающие зевки, истерические икания; жалобные крики чибиса сменяются соколиным визгом и прерывистым посвистыванием бекаса; это кричит шаман, меняя голос".

Внезапно он умолкает; воцаряется тишина, слышен только слабый писк, похожий на комариный. Шаман начинает бить в бубен. Он еле слышно напевает какую-то песню. Песня, звуки бубна становятся все сильнее. Наконец, шаман начинает мычать. "Слышны крики орлов, которые смешиваются со стонами чаек, пронзительными криками бекасов и рефреном кукушки". Музыка усиливается до пароксизма, затем вдруг резко обрывается, и слышен только писк комаров. Птичьи крики и тишина несколько раз сменяют друг друга. Наконец шаман меняет ритм бубна и поет свой гимн:

Могучий бык земли, степной конь,
Могучий бык зарычал!
Степной конь заржал!
Я выше вас всех, я человек!
Я человек, наделенный всем!
Я человек, сотворенный Господином Бесконечности!
Прибудь же, о степной конь, и научи!
Выйди же, чудесный бык Вселенной, и ответь!
О могучий Господин, приказывай!

и т. д., и т. д.

О Госпожа моя Мать, укажи мне мои ошибки
И пути, которыми я должен идти!
Полети передо мною по широкой дороге;
Подготовь мою тропу!

О Духи Солнца, пребывающие на юге, на семи лесистых горах, о светлые Матери, вы, знающие ревность, умоляю вас: пусть ваши три тени остаются высоко, очень высоко! И ты, на западе, на своей горе, о Господин мой Предок, обладающий страшной силой, с могучей шеей, будь со мной!
и т. д.

Возобновляется музыка и снова доходит до пароксизма. Шаман просит помощи у эмегета (духа покровителя) и своих знакомых духов; они не сразу слушаются: шаман умоляет их, они увиливают. Иногда они влетают в юрту так резко, что шаман падает навзничь. Тогда зрители звенят над ним железом, приговаривая: "Крепкое железо звенит - странные облака кружатся, как много облаков вознеслось!"

С прибытием эмегета шаман принимается прыгать; у него быстрые и резкие движения. Наконец он садится посреди юрты; зажигается свет. Шаман снова начинает бить в бубен и танцевать. Высота прыжков иногда достигает четырех футов[41]. Шаман кричит в замозабвении. "Новая остановка, и вот уже он запевает глубоким низким голосом торжественный гимн". Начинается легкий танец, и теперь он поет скорее с насмешкой или, наоборот, ругается: все зависит от существ, голоса которых он наследует. Наконец, он подходит к больному и приказывает причине болезни отступить; "или же хватает недуг, выносит его на середину юрты и, не переставая злословить, прогоняет его, оплевывает, бьет ногами, толкает руками, дует"[42].

И тут начинается экстатическое путешествие шамана, который должен проводить на Небо душу жертвенного животного. Снаружи юрты устанавливается три очищенных от веток дерева, причем посредине должна быть береза, на верхушке которой привязан мертвый зимородок. К востоку от березы устанавливается кол с насаженной на него лошадиной головой. Три дерева соединены между собой веревкой из конского волоса. Между деревьями и юртой ставится небольшой столик, а на нем - бутыль с водкой. Шаман начинает выполнять движения, имитирующие полет птицы. Постепенно он поднимается на Небо. По дороге он совершает девять остановок, и на каждой приносит жертву местному духу. Возвращаясь из экстатического путешествия, шаман требует "очищения" огнем - горящими углями, которые прикладывают к какой-либо части его тела (стопам и др.)[43].

Конечно, якутский сеанс имеет много вариантов. Вот как Серошевский описывает небесное путешествие: "Затем старательно устанавливаются в ряд маленькие ели, отобранные заранее; к ним привязываются гирлянды, сплетенные из белого конского волоса (другого шаманы не используют); устанавливаются в ряд три столба с изображениями птиц на верхушках: на первом находится двуглавый оксокью; на другом - большая гагара (коугос) или ворон; на третьем - кукушка (кого). К последнему столбу привязывается животное, приносимое в жертву. Привязанная вверху веревка представляет дорогу в Небо, "которой полетят птицы и

побежит животное"[44].

На каждой остановке (олох) шаман присаживается отдохнуть; когда он встает, это служит сигналом, что путешествие возобновляется. Он изображает это путешествие танцевальными движениями и жестами, наследующими птичий полет: "Танец всегда представляет путешествие в пространстве в обществе духов; танцем сопровождается и жертвенное животное. По легенде, еще недавно существовали шаманы, действительно возносившиеся в Небо, а зрители видели животное, плывущее в облаках, за ним плыл шаманский бубен; сам шаман, весь одетый в железо, завершал процессию". "Бубен - это наш конь" - говорят шаманы[45] (см. выше).

Шкура, рога и копыта жертвенного животного выставляются на засохшем дереве. Серошевский очень часто находил остатки таких жертвоприношений в безлюдных местах. Очень близко, иногда на том же дереве, "можно найти также кочай, длинную деревянную стрелу, вонзенную в сухой ствол. Она выполняет ту же роль, что и волосяная веревка в предыдущей церемонии, - указывает ту часть Неба, в которую должна направиться жертва"[46]. Согласно тому же автору, когда-то шаман собственной рукой вырывал сердце жертвенного животного и поднимал его к Небу. Затем он смазывал кровью свое лицо и наряд, изображение своего эмегета и маленькие деревянные фигурки духов[47].

В других регионах устанавливается девять деревьев, а недалеко от них кол с птицей на верхушке. Деревья и кол связаны друг с другом восходящей веревкой - знак восхождения на Небо[48]. У долганов мы также находим девять деревьев с деревянной птицей на верхушке каждого, с тем же значением: это дорога шамана и души жертвенного животного на Небо. Действительно, у долганов шаманы также взбираются на девять Небес в ходе сеанса исцеления. Они утверждают, что перед каждым новым Небом находятся духи-хранители, чья задача - следить за путешествием шамана и не допускать одновременного проникновения злых духов[49].

В этом длительном и впечатляющем шаманском сеансе один пункт остается неясным: если душа больного захвачена злыми духами, то почему шаман обязательно должен отправляться на Небо? Васильев предложил следующее объяснение: шаман уносит душу больного на Небо, чтобы очистить ее от осквернения злыми духами[50]. Со своей стороны, Трощанский подтвердил, что среди известных ему шаманов ни один не предпринимал путешествия в Ад: все они по поводу лечения отправлялись только на Небо[51]. Это говорит о разнообразии шаманских техник и ненадежности нашей информации; весьма вероятно, что нисхождение в Ад, более опасное и таинственное, было менее доступно для европейских наблюдателей. Но не подлежит сомнению, что путешествия в Преисподнюю также были доступны якутским шаманам, по крайней мере некоторым, поскольку на их наряде изображен символ "Отверстия Земли", называемый именно "Отверстие Духов" (абасы ойбоно); через это отверстие шаманы могли проникать в нижние страны. Кроме того, якутского шамана в экстатических путешествиях сопровождает водная птица (чайка), явно символизирующая погружение в море, то есть нисхождение в Преисподнюю. Наконец, технический лексикон якутских шаманов использует для определения направлений мистического путешествия два разных термина: аллара кырар (к "нижним духам") и усэ кырар (к "верхним духам")[52]. Наконец, Васильев также заметил, что у якутов и долганов шаман, который ищет душу больного, похищенную демонами, ведет себя так, как если бы он нырял, а тунгусы, чукчи и лапландцы говорят о шаманском трансе как о "погружении"[53]. То же поведение и технику мы наблюдаем и у эскимосских шаманов, поскольку многие народы, живущие у воды, считают, что потусторонний мир находится в морских глубинах[54].

Чтобы понять необходимость небесного путешествия якутских шаманов в связи с исцелением, следует принять во внимание две вещи: с одной стороны, сложное и даже смешанное состояние их религиозных и мифологических концепций, с другой же - признание, которым пользуется шаманское вознесение во всей Сибири и Средней Азии. Как мы видели, этим признанием объясняется то, что алтайский шаман в конце концов позаимствовал некоторые характерные черты техники вознесения для своего экстатического нисхождения в Ад (также с целью освобождения души больного из-под власти Эрлик Хана).

Поэтому в случае якутов мы можем представить себе ситуацию приблизительно так: поскольку животные жертвовались Божественным Существам, а вещественными символами (стрелами, деревянными птицами, восходящей веревкой и т.п.) указывалось направление, куда отправлялась душа жертвы, то шаман использовался как проводник этой души в небесном путешествии; а поскольку он сопровождал душу жертвенного животного в связи с исцелением, то можно было считать, что главной целью каждого вознесения было "очищение" души больного. Во всяком случае, ритуал шаманского лечения в своей сегодняшней форме является гибридом - чувствуется, что он сформировался под влиянием двух различных техник: 1) поиска заблудшей души или изгнания злых духов и 2) вознесения.

Но следует учитывать и другой факт: за редкими исключениями "адской специализации" (исключительного нисхождения только в Преисподнюю), сибирские шаманы способны как возноситься на Небо, так и спускаться в нижние страны. Мы видели, что эта двойная техника определенным образом связана с самим их посвящением: инициационные сны шаманов включают как нисхождения (= ритуальные страдания и ритуальную смерть), так и восхождения (= воскрешение). В этом контексте легко понять, что после борьбы со злыми духами или нисхождения в Ад с целью нахождения души больного якутский шаман чувствует необходимость возобновления собственного духовного равновесия, повторяя вознесение в Небо.

Заметим здесь еще, что авторитет и сила шамана зависят исключительно от его экстатических способностей. Он занял место жреца в церемониях жертвоприношений в честь Небесного Существа, но у него, как и у алтайского шамана, эта замена привела к изменению самой структуры обряда: жертвоприношение превратилось в психофорию, то есть в драматическую церемонию, основанную на экстатическом переживании. Именно своим психическим способностям шаман всегда обязан умением обнаруживать злых духов и бороться с ними, если они завладели душой больного: шаман не удовлетворяется их изгнанием с помощью заклинаний, но принимает их в собственное тело, "завладевает" ими, мучит их и изгоняет: все это возможно потому, что он обладает их природой, то есть может оставлять свое тело, перемещаться на значительные расстояния, нисходить в Ад, возноситься на Небо и т. д. Эта "духовная" свобода и подвижность, поддерживающая экстатические переживания шамана, в то же время предопределяет его уязвимость, и нередко в результате борьбы со злыми духами шаман попадает, в конце концов, в их власть, то есть становится действительно "одержимым".

Шаманские сеансы у тунгусов и орочей

Шаманизм занимает значительное место в религиозной жизни тунгусов[55]. Как мы помним, сам термин "шаман" является тунгусским, независимо от происхождения этого слова (см. ниже). Весьма вероятно - это показал Широкогоров, и мы подтверждаем его выводы, - что тунгусский шаманизм, по крайней мере в его современной форме, подвергся сильному влиянию китайско-ламаистских идей и техник. Впрочем, как мы уже неоднократно подчеркивали, следы южных влияний на среднеазиатский и сибирский шаманизм вообще несомненны. В конце этой книги мы покажем, как следует представлять себе экспансию южных культурных комплексов на север и северо-восток Азии. Как бы то ни было, сегодня тунгусский шаманизм имеет сложную структуру. В нем можно обнаружить много разнообразных традиций, и вследствие их срастания появились формы иногда явно гибридные. Мы и здесь констатируем определенный "упадок" шаманизма, засвидетельствованный почти повсюду в Северной Азии. Тунгусы явно сопоставляют силу и отвагу "старых шаманов" с малодушием современных, которые - в отдельных районах - уже не решаются предпринимать опасные нисхождения в Преисподнюю.

Тунгусский шаман обязан употреблять свою силу во многих случаях. Шаман необходим как исцелитель - он либо разыскивает душу больного, либо изгоняет демонов заклятиями; с другой стороны, он является проводником душ; он же относит жертвы на Небо или в Ад; но главная его обязанность - поддержание духовного равновесия общества в целом. Когда болезни, неудачи или бесплодие угрожают роду, именно шаман должен определить причины и исправить положение. Тунгусы в большей мере, чем их соседи, склонны признавать влияние духов, и не только нижнего, но и этого мира - потенциальных источников всякого рода беспорядка. Именно поэтому тунгусские шаманы предпринимают сеансы, особенно предварительные, "малые сеансы", не только по классическим мотивам - болезнь, смерть,

жертвоприношение богам, но и по многим другим поводам, которые, однако, всегда требуют знания духов и господства над ними.

Шаманы принимают также участие в определенных жертвоприношениях. А ежегодное принесение жертв духам шамана является большим событием для всего племени[56]. Шаманы необходимы, конечно, и в охотничьих и рыбацких обрядах.

Сеансы, включающие спуск в Преисподнюю, могут предприниматься по следующим причинам: 1) отнесение жертвы предкам и умершим в нижний мир; 2) поиск и возвращение души больного; 3) проводы и поселение в Страну Теней тех покойников, которые не желают оставлять этот мир[57]. Несмотря на богатство поводов, эта церемония совершается довольно редко, поскольку считается опасной, и не многие шаманы отваживаются на нее[58]. Ее техническое название - оргиски, что дословно означает "в направлении орги" (нижнего, "западного" мира). Предпринимать оргиски решаются только после вступительного сеанса "малого шаманства". Например, в племени случается ряд беспорядков, болезней или несчастий; шамана просят найти причину, и он вселяет в себя духа, через которого узнает, почему духи нижнего мира или умершие и души предков вызывают нарушение равновесия: одновременно он выясняет, какой жертвой можно их успокоить. Только после этого принимается решение о жертвоприношении и о спуске шамана в Преисподнюю.

Накануне оргиски собираются предметы, которыми шаман будет пользоваться в экстатическом путешествии; среди них - малый плот, на котором шаман переплывет море (озеро Байкал); нечто вроде лома для разбивания скал; маленькие фигурки, изображающие двух медведей и двух диких кабанов, которые поддержат плот, если он станет тонуть, а также проложат дорогу через густой лес потустороннего мира; четыре маленькие рыбы, которые будут плыть перед лодкой; "идол", изображающий духа-помощника, который поможет шаману нести жертву; различные инструменты для очищения и т. п. В тот вечер, на который назначен сеанс, шаман надевает наряд, бьет в бубен и поет, призывая "огонь", "Землю-Матушку" и "предков", которым приносится жертва. После окуривания совершается гадание: с закрытыми глазами шаман бросает в воздух палочку от своего бубна; если она упадет "обратной стороной", это хороший знак.

Вторая часть церемонии начинается с принесения в жертву животного, обычно оленя. Выставленные предметы смазываются его кровью, мясо будет приготовлено позже. В вигван вносятся два шеста, верхушки которых выходят через дымовое отверстие. Длинная нить соединяет шесты с предметами, выставленными снаружи на помосте; это "дорога" для духов[59]. Когда приготовления закончены, зрители собираются в вигване. Шаман начинает бить в бубен, петь и танцевать. Он подпрыгивает все выше[60]. Его помощники вместе со зрителями подхватывают рефрен песни. Шаман на минуту останавливается, выпивает стакан водки, выкуривает несколько трубок и возобновляет танец. Постепенно он настолько разогревается, что падает на землю без движения, в экстазе. Если он не приходит в себя, его трижды окропляют кровью. Шаман поднимается и начинает говорить высоким голосом, отвечая на вопросы двух или трех человек, задаваемые в песенной форме. Тело шамана является сейчас обиталищем духа, и именно этот дух отвечает за него, поскольку шаман находится в нижних странах. Когда он возвращается, все приветствуют радостными криками его возвращение из мира умерших.

Эта вторая часть церемонии длится около двух часов. После двух- или трехчасового перерыва, то есть на рассвете, приступают к последней части, которая не отличается от первой и во время которой шаман благодарит духов[61].

У тунгусов Маньчжурии жертвы можно приносить и без помощи шаманов. Но только шаман может спуститься в нижние страны и привести оттуда душу больного. Эта церемония также состоит из трех частей. Когда в предварительном сеансе "малого шаманства" обнаруживается, что душа больного действительно пленена в Аду, приносятся жертвы духам (севен), чтобы они помогли шаману достичь нижних стран. Шаман пьет кровь и ест мясо жертвенного животного и, принимая таким образом духа, входит в экстаз. После этого начинается вторая часть - мистическое путешествие шамана. Он восходит на гору с северо-запада и спускается с нее в потусторонний мир. Опасности умножаются по мере приближения к Аду. Встречая духов

и других шаманов, он закрывается своим бубном от их стрел. Поскольку шаман поет обо всех перипетиях путешествия, то зрители могут проследить его путь шаг за шагом. Шаман спускается в маленькую дыру и переходит через три реки, прежде чем встретит духов из нижних стран. Наконец он достигает мира тьмы, и помощники начинают выбивать искры своими ружейными кремнями: это "молнии", благодаря которым шаман увидит дорогу. Он находит душу; после долгой борьбы или переговоров с духами, ценою тысячи трудностей, он приводит душу на землю и вынуждает ее воссоединиться с телом больного. Последняя часть церемонии совершается на следующий день или через несколько дней: приносится благодарность духам шамана[62].

Тунгусы Маньчжурии - оленеводы - хранят воспоминания о времени оном, когда "камлали к земле"; но сегодня уже ни один шаман не смеет этого делать[63]. У тунгусов-кочевников Манковы церемония иная: ночью приносится в жертву черный козел, мясо которого не едят; достигнув нижнего мира, шаман падает на землю и полчаса остается неподвижным. В это время присутствующие трижды прыгают через огонь[64]. У маньчжуров церемония "нисхождения в мир мертвых" также проводится довольно редко. За время своего долгого пребывания Широкогорову удалось быть свидетелем только трех сеансов. Шаман призывает всех духов - китайских, маньчжурских и тунгусских, - объясняет им причину сеанса (в том случае, который описывает Широкогоров, - болезнь восьмилетнего ребенка) и просит у них помощи. Затем он начинает бить в бубен и, воплотив в себя соответствующего духа, падает на ковер. Помощники задают ему вопросы, и из его рассказа следует, что он уже находится в нижнем мире. Поскольку дух, вселившийся в него, является волком, шаман и ведет себя соответствующим образом. Его речь трудно понять. Тем не менее он выясняет, что причина болезни - не душа умершего, как думали до сеанса, а некий дух, который за возвращение здоровья требует сооружения для него небольшого святилища, м'ао, и регулярных жертвоприношений[65].

О подобном нисхождении в "мир умерших" рассказывает маньчжурская поэма "Нишан Шаман", которую Широкогоров считает единственным письменным документом, касающимся маньчжурского шаманизма. Сюжет таков: во времена династии Минг некий юноша, сын богатых родителей, отправляется на охоту в горы и погибает вследствие несчастного случая. Шаманка Нишан решает вернуть его душу и нисходит в "мир умерших". Она встречает много духов, среди которых и дух своего умершего мужа, и после многих перипетий ей удается вернуться на землю с душой юноши, и он воскресает. В поэме - которую знают все маньчжурские шаманы, - к сожалению, очень мало подробностей, касающихся ритуальной стороны сеанса[66]. Она стала "литературным" текстом и отличается от аналогичных татарских поэм тем, что записана и распространена в письменной форме уже очень давно. Тем не менее ее значение велико: она показывает, насколько тема "орфического нисхождения" близка шаманским нисхождениям в Ад[67].

С той же целью исцеления совершаются экстатические путешествия и в противоположном направлении, то есть с вознесением на Небо. В этом случае шаман устанавливает 27 (трижды девять) молодых деревьев и символическую лестницу, по которой он совершит свое восхождение. Среди присутствующих при этом ритуальных предметов мы замечаем многочисленные фигурки птиц - подтверждение хорошо известной символики вознесения. Небесное путешествие можно предпринимать по многим причинам, но сеанс, описанный Широкогоровым, совершался ради исцеления ребенка. Первая его часть похожа на приготовления к сеансу нисхождения в нижние страны. По результатам "малого шаманства" определяется точный момент, когда дайячан, которого просят возвратить душу больного ребенка, расположен принять жертву. Животное - в данном случае ягненка - убивают, у него вырывают сердце, а кровь сливают в специальные сосуды, притом так, чтобы ни одна капля не пролилась на землю. Затем напоказ выставляется шкура. Вся вторая часть сеанса - вхождение в экстаз. Шаман поет, бьет в бубен, танцует и подпрыгивает, время от времени приближаясь к больному ребенку. Иногда он передает бубен своему помощнику, пьет водку, курит - и снова продолжает танец, пока не упадет в изнеможении на землю. Это знак того, что он оставил свое тело и летит на Небо. Все толпятся вокруг него, а его помощник, как и в случае путешествия в нижние страны, выбивает камнями искры. Такого рода сеанс может проводиться как днем, так и ночью. Шаман использует довольно простой наряд; Широкогоров

считает, что этот тип сеанса, с вознесением на Небо, тунгусы заимствовали у бурятов[68].

Гибридный характер этого обряда очевиден: хотя небесная символика и представлена надлежащим образом - деревьями, лестницей и фигурками птиц, - экстатическое путешествие шамана происходит в противоположном направлении ("тьма", которая должна быть освещена искрами). Кроме того, шаман приносит жертвенное животное не Буге, Всевышнему Существу, а духам верхних сфер. Этот тип сеанса мы встречаем у тунгусов-оленеводов Забайкалья и Маньчжурии, но он не известен тунгусам из северной Маньчжурии[69], что подтверждает гипотезу о бурятском влиянии.

Кроме этих двух главных типов шаманских сеансов, у тунгусов существует несколько других форм, не имеющих определенных связей с высшим или низшим мирами, а касающихся духов этого мира. Цель таких сеансов - овладеть этими духами, прогнать злых, принести жертвы тем, которые могли бы стать враждебными и т. д. Несомненно, чаще всего сеансы мотивированы болезнями, поскольку предполагается, что болезнь вызывают те или иные духи. Чтобы определить виновника недомогания, шаман воплощает своего дружественного духа и делает вид, что спит (слабая имитация шаманского транса), или пытается вызвать и воплотить духа - виновника зла - в тело самого больного[70], поскольку наличие нескольких душ[71] и их непостоянство иногда усложняют задание шамана. Необходимо выяснить, какая из душ оставила тело и где она находится; для этого шаман призывает душу стереотипными формулами или песнями и старается снова соединить ее с телом, исполняя ритмические движения. Иногда, однако, случается, что злые духи поселяются в больном; тогда шаман изгоняет их с помощью дружественных духов[72].

Экстаз играет важную роль в собственно тунгусском шаманизме; чаще всего для достижения экстаза используются танец и пение[73], а феноменология тунгусского сеанса во всем напоминает сеансы у других сибирских народов: слышатся голоса духов; шаман становится очень "легким" и может прыгать вверх, хотя одет в наряд весом иногда до 30 кг; больной едва чувствует шамана, ходящего по его телу[74], - это объясняется магической способностью левитации и "полета"; во время транса шаман чувствует сильное тепло, и потому может играть с горящими углями и раскаленным докрасна железом; он становится совершенно нечувствительным (например, наносит себе глубокие раны, но из них не течет кровь) и т. п.[75] Все это (см. ниже подробнее) составляет часть древнего магического наследия, которое все еще сохраняется в самых отдаленных уголках мира и которое предшествовало влиянию Юга, столь глубоко видоизменившему тунгусский шаманизм. Пока что достаточно только указать эти две магические традиции, наблюдаемые в тунгусском шаманизме: основу, которую можно назвать "архаической", и китайско-буддистский вклад Юга. Их значение выяснится тогда, когда мы попытаемся определить главные вехи истории шаманизма в Центральной и Северной Азии.

***

Похожую форму шаманизма мы встречаем у орочей и удеге. Лопатин дает пространное описание сеанса исцеления у орочей из Ульки (над рекой Тумнин)[76]. Шаман начинает молитву, обращенную к духу-хранителю: сам шаман слишком слаб, но его дух всемогущ, и ничто не сможет ему противостоять. Он девять раз танцует вокруг огня, затем поет песнь своему духу: "Прибудешь! О, прибудешь сюда! Смилуйся над этими несчастными людьми", и т. д. Он обещает свежую кровь духу, который, судя по некоторым намекам шамана, является Великой Птицей Грома. "Твои железные крылья!.. Звучит шум твоих железных перьев, когда ты летишь!.. Твой могучий клюв готов схватить врагов!.." Заклинание продолжается около тридцати минут, и шаман заканчивает его уже обессиленный.

Вдруг шаман кричит изменившимся голосом: "Я здесь!.. Я прибыл, чтобы помочь бедным людям!.." Шаман впадает в экстаз: он танцует вокруг огня, протягивает руки, по-прежнему держа свой бубен и палку, и снова кричит: "Я лечу!.. Я лечу!.. Сейчас я тебя догоню!.. Сейчас я тебя схвачу. Тебе не удастся ускользнуть!.." Как Лопатину объяснили позже, этот танец изображал полет шамана в царство духов, где он охотился на злого духа, похитившего душу больного мальчика. Затем идет диалог нескольких голосов, полный непонятных слов. В конце шаман кричит: "Я поймал ее! Я поймал ее!" и, сжимая руку, как будто он что-то берет,

подходит к постели, где лежит больной ребенок, и возвращает ему душу, поскольку, как он утром следующего дня объяснял Лопатину, он поймал душу в облике воробья.

Этот сеанс интересен в том отношении, что экстаз шамана не выражается в трансе, а достигается и развивается в ходе танца, символизирующего магический полет. Духом-покровителем является, по-видимому, Птица Грома или Орел, который играет такую большую роль в мифологиях и религиях Северной Азии. Таким образом, хотя душа больного и была похищена злым духом, на него охотятся не в нижних странах, как можно было бы ожидать, а очень высоко в Небе.

Юкагирский шаманизм

Юкагирам известны два наименования шамана: а'льма (производное от глагола "делать") и и'ркейе, дословно "тот, кто трясется"[77]. Альма лечит больных, приносит жертвы, просит у богов удачной охоты и поддерживает связи как со сверхъестественным миром, так и с Царством теней. В древние времена его роль, несомненно, была более существенной, поскольку каждое юкагирское племя ведет свою родословную от шамана. Еще в прошлом столетии юкагиры чтили черепа умерших шаманов: им делали деревянную оправу и хранили в сундуках. Ничто не предпринималось без гадания на черепах; для этого пользовались самым распространенным в арктических регионах Азии способом: по тяжести или легкости черепа определялся ответ "да" или "нет", и последующие действия неукоснительно подчинялись результатам гадания. Остальные кости разделялись между родственниками, а тело высушивалось для лучшего сохранения. Сооружались также "деревянные люди" в память о предках-шаманах[78].

Когда человек умирает, его три души разделяются: одна из них остается возле трупа, вторая направляется в страну теней, а третья возносится на Небо[79]. Эта последняя, по всей видимости, доходит до Всевышнего Бога, который носит имя Пон - дословно "Нечто"[80]. Во всяком случае, самой важной считается душа, которая превращается в тень. По дороге она встречает старуху, стражницу порога потустороннего мира, затем достигает реки, которую переплывает на лодке. В царстве теней умерший ведет такое же существование, как и на земле, среди родственников, и занимается охотой на "животных-теней". Именно в это царство теней шаман нисходит, когда ищет душу больного.

Но он отправляется туда и с другой целью - "похитить" оттуда душу и вызвать ее рождение на земле, внедряя ее в утробу женщины, так как умершие возвращаются на землю и начинают новое существование. Но иногда случается, что живые забывают о своих обязанностях по отношению к мертвым; тогда мертвые отказываются снабжать их душами - и женщины перестают рожать. В этом случае шаман спускается в Царство Теней и, если ему не удастся убедить умерших, похищает душу и силой внедряет ее в тело женщины. Но такие дети долго не живут. Их души спешат возвратиться в Царство Теней[81].

Встречаются отдельные неясные намеки на древнее деление шаманов на "добрых" и "злых", а также упоминания об исчезнувших ныне шаманках. У юкагиров нет ни единого следа участия женщин в так называемом "семейном, домашнем шаманстве", которое еще сохранилось у коряков и чукчей и которое позволяет женщинам хранить семейные бубны (см. ниже). Но в древние времена каждая юкагирская семья имела собственный бубен[82]; это означает, что по крайней мере некоторые "шаманские" церемонии периодически осуществлялись членами семьи.

Не все сеансы, описанные Йохельсоном, нас интересуют[83]; мы ограничимся здесь кратким пересказом наиболее важного сеанса, проведенного ради исцеления. Шаман сидит на земле и, после длительной игры на бубне, призывает своих духов-покровителей, имитируя голоса животных: "Мои предки, - кричит он, - прибудьте ко мне. Чтобы помочь мне, приблизьтесь, мои девушки-духи! Придите сюда!.." Он снова бьет в бубен и, поднявшись с помощью ассистента, подходит к двери и глубоко вдыхает воздух, чтобы таким образом взять в себя души предков и других духов, которых он только что призывал. "Похоже, что душа больного отправилась в Царство Теней!" - объявляет дух предка голосом шамана. Родственники

подбадривают больного: "Будь сильным! Будь сильным!" Шаман откладывает бубен и ложится лицом вниз на оленью шкуру; он не шевелится - знак, что он уже оставил тело и путешествует в потустороннем мире. Он сошел в Царство Теней "через свой бубен, как будто погрузился в озеро"[84]. Шаман долго остается неподвижным, а все присутствующие терпеливо ожидают его пробуждения.

Позже шаман рассказал Йохельсону о своем экстатическом путешествии. В обществе двух духов-помощников он отправился по дороге, ведущей в Царство Теней. Он дошел до небольшого дома и увидел собаку, которая стала лаять. Из дома вышла старуха, стражница дороги, и спросила его, пришел ли он навсегда или только на некоторое время. Шаман не ответил, а обратился к своим духам: "Не слушайте слов старухи! Идите дальше!" Через некоторое время они дошли до реки. Там была лодка, а на другом берегу шаман увидел юрты и людей. В обществе своих двух духов шаман сел в лодку и переправился через реку. Он встретил души умерших родственников больного и, войдя в их юрту, встретил там также душу больного. Поскольку родственники отказывались выдать ее ему, шаман был вынужден взять ее силой. Чтобы иметь возможность беспрепятственно проводить ее на землю, он вдохнул ее, как воздух, и заткнул себе уши, чтобы сделать невозможным ее бегство. Возвращение шамана проявилось несколькими движениями его тела. Две девушки размассировали ему ноги, и шаман, полностью очнувшись, соединил душу с телом больного. Затем он подошел к двери и отпустил своих духов-помощников[85].

Юкагирский шаман, приступая к лечению, не всегда отправляется в Преисподнюю, чтобы похитить душу. Он может провести обряд, не упоминая о душах умерших шаманов; вызывая своих духов-помощников и наследуя их голоса, он обращается к Творцу и другим небесным силам[86]. Эта особенность указывает на многозначность его экстатических способностей, поскольку шаман служит также и посредником между людьми и богами и поэтому играет первостепенную роль в охоте; именно он всегда может обратиться к богам, которые так ии иначе правят миром животных. Таким образом, когда роду угрожает голод, шаман приступает к сеансу, очень похожему на сеанс исцеления. Только вместо того, чтобы обращаться к Творцу света или нисходить в Преисподнюю в поисках души больного, он взлетает к Владыке Земли. Прибыв к нему, он умоляет: "Твои дети прислали меня, чтобы ты дал им питание!.." Владыка Земли дает ему "душу" оленя, и на следующий день шаман отправляется в определенное место возле реки и ждет: приходит олень, и шаман убивает его стрелой. Это знак, что дичи теперь будет достаточно[87].

Помимо этих всех ритуалов, шаман является для соплеменников также и мастером гадания. Он гадает с помощью гадальных костей или посредством шаманского сеанса[88]. Этот авторитет шамана основан на его контактах с духами, но можно предположить, что значимость духов в верованиях юкагиров в очень большой мере явилась результатом якутских и тунгусских влияний. Таким образом, два факта представляются нам решающими в этом вопросе: с одной стороны - осознание юкагирами нынешнего упадка шаманизма предков; с другой же - сильные якутские и тунгусские влияния, заметные в сеансах современных юкагирских шаманов[89].

Религия и шаманизм у коряков

У коряков есть Всевышнее Небесное Существо, "Тот, который вверху", которому они приносят в жертву собак. Но это Всевышнее Существо (как, впрочем, и многие другие Всевышние Существа) весьма пассивно: людей терзает злой дух, Калау, а "Тот, который вверху" редко приходит им на помощь. Тем не менее, в то время как у бурятов и якутов значение злых духов сильно возросло, религия коряков по-прежнему отводит значительное место Всевышнему Существу и добрым духам[90]. Калау постоянно старается перехватить жертвы, приносимые "Тому, который вверху", и нередко ему это удается. Таким образом, когда во время лечения шаман приносит собаку в жертву Всевышнему Существу, Калау может перехватить жертву, и тогда больной умирает; если же жертва достигнет Неба, то исцеление гарантировано[91]. Калау - это злой колдун, Смерть и, вероятно, Первая Смерть. Во всяком случае именно он вызывает смерть людей, пожирая тело, а особенно печень[92]. Как известно, в Австралии и других странах верят, что колдуны убивают свои жертвы, съедая их печень и внутренние органы во время сна.

Шаманизм все еще играет весьма значительную роль в религии коряков. Но и здесь мы встречаем мотив "упадка шамана". И, что нам кажется еще более существенным, упадок шамана следует за упадком человечества вообще - эта духовная трагедия произошла уже очень давно. В мифическую эру героя Великого Ворона люди могли без труда восходить на Небо и так же легко спускаться в Ад; сегодня только шаманы еще способны это делать[93]. В мифах на Небо взбирались через центральное отверстие в своде, сквозь которое Творец Земли смотрел вниз[94]; или же туда восходили по траектории выпущенной в Небо стрелы[95] (этот мифический мотив см. ниже). Но, как мы уже видели из описаний других религиозных традиций, это легкое сообщение с Небом было грубо прервано (коряки не уточняют, вследствие какого события), и с тех пор только шаманы еще способны его восстановить.

Но сегодня даже шаманы утратили свои чудесные возможности. Не так давно могущественные шаманы могли соединить душу только что умершего человека с его телом и возвратить ее к жизни; Йохельсен еще слышал рассказы о подобных деяниях, приписываемых "древним шаманам", но все эти шаманы давно уже умерли[96]. Более того, пришла в упадок профессия шамана. Йохельсону удалось встретить только двух шаманов, довольно бедных и непрестижных. Сеансы, свидетелем которых он был, большого интереса не представляли. Из всех углов доносились странные звуки и голоса (духи-помощники), которые резко обрывались; когда зажгли свет, шаман лежал на земле обессиленный и неуклюже вещал: духи заверили его, что "болезнь" оставит деревню[97]. В другом сеансе, начавшемся, как обычно, с песни, битья в бубен и вызова духов, шаман попросил у Йохельсона нож, поскольку духи, как он говорил, приказали ему порезать себя. Но ничего подобного он не сделал. Правда, рассказывали о других шаманах, что они вскрывали тело больного, искали причину болезни, съедали кусочек тела, который ее представлял, - и рана сразу закрывалась[98].

Корякский шаман называется эньеньялан, то есть "человек, вдохновленный духами"[99]. Именно духи принимают решение о карьере шамана; никто не желает стать эньеньяланом по собственной воле. Духи появляются в облике птиц и других животных. Вполне уместно предположение, что "древние шаманы" использовали этих духов, чтобы безнаказанно спускаться в Ад, как это делают и поныне юкагирские и другие шаманы. Вероятно, они должны были заслужить расположение Калау и других адских персонажей, поскольку после смерти душа возносится в Небо, ко Всевышнему Существу, - но тень умершего и сам он нисходят в нижние сферы. Вход в Преисподнюю стерегут собаки. Собственно Ад - это такие же деревни, как и на земле, и каждая семья имеет свой дом. Дорога в Ад начинается непосредственно над костром и остается открытой только на время перехода покойника[100].

Упадок корякского шаманизма выражается также и в том, что шаманы больше не пользуются специальным нарядом[101]. Кроме того, у них нет собственных бубнов. Бубен есть в каждой семье, и служит он для того, что Йохельсон и Богораз, а вслед за ними и другие авторы назвали "домашним шаманством". Действительно, каждая семья практикует собственное шаманство по случаю своих домашних ритуалов - жертвоприношений и церемоний, как периодических, так и особых, которые входят в религиозные обязанности членов общины. Согласно Йохельсону и Богоразу, "семейное шаманство" должно было предшествовать профессиональному шаманизму. Ряд фактов, которые мы приведем ниже, противоречат этой концепции. Как и во всей истории религий, в сибирском шаманизме подтверждается наблюдение, что именно миряне стараются имитировать экстатические переживания некоторых исключительных личностей, а не наоборот.

Шаманизм у чукчей

"Домашнее шаманство" мы встречаем и у чукчей в том смысле, что во время церемоний, проводимых главой семьи, все, включая и детей, пробуют бить в бубен. Это происходит, например, во время осеннего убоя скота, когда приносятся в жертву животные ради обеспечения дичи на весь следующий год: каждый бьет в бубен - ведь он есть в любой семье, - пробуя воплотить в себя "духов" и шаманствовать[102]. Но, по мнению самого Богораза, очевидно, что речь идет о посредственной имитации шаманских сеансов: церемония проводится в открытом шатре и днем, тогда как шаманские сеансы осуществляются в спальной комнате, ночью и в кромешной тьме. Члены семьи по очереди изображают "одержимость духами" по шаманскому образцу - извиваясь, подпрыгивая вверх и пытаясь

издавать нечленораздельные звуки, которые считаются голосами и языком "духов". Иногда делаются попытки даже шаманских исцелений и изрекаются пророчества, хотя никто не обращает на них ни малейшего внимания[103]. Все эти факты показывают, что в порыве преходящей религиозной экзальтации миряне пытаются достичь шаманского состояния, копируя все жесты шаманов. Таким образом, моделью является транс настоящего шамана, но имитация ограничивается только внешним аспектом: "голоса духов" и "тайный язык", псевдопророчество и т. д. "Домашнее шаманство", по крайней мере в его современной форме, является всего лишь наследованием техники профессионального шамана.

Настоящие шаманские сеансы проводятся вечером, после описанных выше религиозных церемоний; их выполняют профессиональные шаманы. Таким образом, "домашнее шаманство" представляется гибридным явлением, возникшим, вероятно, по двум причинам: с одной стороны, очень много чукчей считают себя шаманами (почти треть народа, согласно Богоразу), и, поскольку в каждом доме есть свой бубен, находится много энтузиастов, которые зимними вечерами начинают петь и бить в бубен, а иногда достигают даже парашаманского экстаза; с другой стороны, религиозное напряжение регулярных праздников усиливает скрытую экзальтацию и способствует своего рода "заражению". Повторим, однако, что в любом случае речь идет об имитации уже существующей модели - экстатической техники профессионального шамана.

У чукчей, как и во всей Азии, шаманское призвание проявляется обычно в виде духовного кризиса, вызванного "инициационной болезнью" или видением чего-либо необычайного (волка, моржа и др., появляющихся в момент большой опасности и спасающих будущего шамана). Во всяком случае кризис, вызванный "знаком" (болезнь, видение и т. п.), радикально разрешается самим шаманским переживанием: подготовительный период отождествляется чукчами с большой болезнью, а "вдохновление" (то есть завершение посвящения) равнозначно излечению[104]. Большинство шаманов, встреченных Богоразом, утверждали, что у них не было учителей[105], но это вовсе не значит, что они не имели инструкторов иного рода. Встреча с "шаманским животным" сама по себе является указанием на некий урок, который может получить неофит. Один шаман рассказал Богоразу[106], что, будучи еще юношей, он услышал голос, приказывавший ему: "Пойди в безлюдное место: найдешь бубен. Бей в него, и ты увидишь весь мир!" Он подчинился голосу, и действительно, ему удалось подняться на Небо и даже поставить свой шатер на облаках[107]. Ибо, какой бы ни была общая тенденция чукотского шаманизма в его современной фазе (то есть наблюдаемой этнографами в начале XX века), чукотский шаман тоже способен летать по воздуху и перемещаться с одних Небес на другие, проходя через отверстие Полярной Звезды[108].

Но, как мы уже отметили и по поводу других сибирских народов, чукчи сознают упадок своих шаманов. Например, их шаманы прибегают к табаку как возбуждающему средству - этот обычай они заимствовали у тунгусов[109]. И в то время, как фольклор повествует о трансах и экстатических путешествиях древних шаманов в поисках душ больных, сегодняшний чукотский шаман довольствуется псевдотрансом[110]. Создается впечатление, что экстатическая техника в упадке, а шаманские сеансы чаще всего ограничиваются вызыванием духов и факирскими приемами.

Но сама шаманская лексика выражает экстатический смысл транса. Бубен называется "лодкой", а о шамане в трансе говорится, что он "ныряет"[111]. Это доказывает, что сеанс считался путешествием в подводный потусторонний мир (как, например, у эскимосов), что, впрочем, не мешало шаману, если он хотел, вознестись в наивысшее Небо. Но поиск заблудшей души больного требовал также нисхождения в Ад, о чем свидетельствует и фольклор. По сей день сеанс исцеления происходит следующим образом: шаман снимает рубашку, и так, обнаженный до пояса, курит трубку, бьет в бубен и поет. Это простая мелодия без слов; у каждого шамана есть собственные песни, кроме того, они часто импровизируют. Внезапно со всех сторон начинают раздаваться голоса "духов"; кажется, что эти голоса исходят из-под земли или очень издалека. Ке'лет входит в тело шамана, и тот, быстро двигая головой, начинает кричать и говорить фальцетом, голосом самого духа[112]. Тем временем, в темноте шатра происходят всевозможные странные вещи: левитация предметов, подрагивание стенок, дождь камней и древесных щепок ит.д.[113] Перебивая голос шамана, духи

умерших разговаривают с присутствующими[114].

Если сеансы изобилуют парапсихологическими явлениями, то настоящий шаманский транс становится все более редким. Иногда шаман падает на землю без сознания, а его душа, как считают, оставляет тело, чтобы обратиться к духам за советом. Но такой экстаз случается только тогда, когда больной достаточно богат, чтобы хорошо вознаградить за него. Но даже и в этом случае, по наблюдениям Богораза, совершаются симуляции: резко прекращая бить в бубен, шаман падает на землю и не движется; его жена закрывает его лицо платком, зажигает огонь и начинает бить в бубен. Через минут пятнадцать шаман просыпается и дает больному "советы"[115]. Настоящий поиск души больного когда-то осуществлялся в трансе; сегодня он заменяется псевдотрансом или сном, поскольку чукчи видят во сне способ установления связи с духами: после ночи глубокого сна шаман просыпается с душой больного в кулаке и сразу приступает к ее соединению с телом[116].

На основании этих нескольких примеров мы можем оценить современный упадок чукотского шаманизма. Хотя классические схемы шаманизма еще живут в фольклоре и даже в техниках исцеления (вознесение на Небо, нисхождение в Ад, поиск души и т. д.), собственно шаманское переживание сводится к своего рода "спиритическому" воплощению и действиям факирской природы. Чукотским шаманам известен также другой классический метод исцеления - сосание; затем они показывают причину болезни: насекомое, камушек, колючку и т. п.[117] Часто производятся даже "операции", еще сохраняющие весь свой шаманский характер: шаман утверждает, что с помощью ритуального ножа, хорошо "разогретого" посредством определенных магических процедур, он вскрывает тело больного, чтобы исследовать внутренние органы и удалить из них причину болезни[118]. Богораз даже был однажды свидетелем такого рода "операции": четырнадцатилетний юноша, совершенно голый, лег на землю, а его мать, известная шаманка, вскрыла ему живот; была видна кровь и разверстая плоть; шаманка погрузила руку глубоко в рану. Все это время она чувствовала себя как в огне и постоянно пила воду. Через несколько минут рана исчезла, а Богораз не смог найти ни малейшего следа от нее[119]. Другой шаман, после долгого битья в бубен (для того чтобы, как он говорил, "разогреть" свое тело и нож до необходимой степени и стать нечувствительным к удару ножом) вскрыл себе живот[120]. Такие операции хорошо известны во всей Северной Азии, а связаны они с "господством над огнем", поскольку те же шаманы, которые режут свое тело, способны глотать горящие угли и дотрагиваться до раскаленного добела железа. Большинство подобных "фокусов" выполняются при свете дня. Богораз был свидетелем, между прочим, такого факта: одна шаманка растирала в руках меленький камушек, и множество камушков падало из-под ее пальцев и собиралось в бубне. Под конец эти камушки составили довольно объемистую кучку, тогда как камень, который женщина терла между пальцами, остался неповрежденным[121]. Все это составляет часть конкурсной программы магических действий, в которых с большим азартом соревновались шаманы во время традиционных религиозных церемоний. В фольклоре постоянно упоминаются такие события[122], что, по-видимому, указывает на еще более поразительные способности "древних шаманов"[123].

Чукотский шаманизм интересен еще с одной стороны: существует специальный класс шаманов, "превращенных в женщин". Это "слабые мужчины", или "женоподобные"; по повелению ке'лет, они изменили свой мужской наряд и манеры на женские, а в итоге даже вышли замуж за других мужчин. Обычно приказ ке'лет выполняется только наполовину: шаман одевается, как женщина, но по-прежнему живет с женой и имеет с ней детей. Некоторые предпочитали покончить жизнь самоубийством, лишь бы не выполнять приказ, хотя гомосексуализм чукчам известен[124]. Ритуальное превращение в женщину мы встречаем также у камчадалов, азиатских эскимосов и коряков; но у последних Йохельсон застал уже только воспоминания[125]. Это явление, хотя и редкое, не ограничивается Азией: например, трансвестию (переодевание) и ритуальное изменение пола мы встречаем в Индонезии (мананг бали морских даяков), в Южной Америке (патагонцы и арауканы) и у некоторых североамериканских племен (арапахо, чейни, юте и др.). Символическое и ритуальное превращение в женщину объясняется, вероятно, идеологией, восходящей к эпохе древнего матриархата; но, как мы в дальнейшем покажем, оно, по-видимому, не говорит о приоритете женщины в древнейшем шаманизме. Во всяком случае, наличие этого особого класса "женоподобных мужчин" - играющего, впрочем, второстепенную роль в чукотском шаманизме - не может быть объяснено "упадком шаманства", то есть явлением, выходящим за пределы

Северной Азии.

Глава 8
Шаманизм и космология

Три космические области и Мировой Столп

Шаманская техника по существу заключается в переходе из одной космической сферы в другую: с Земли на Небо или с Земли в Ад. Шаман знает тайну прорыва уровней. Переходы между космическими зонами возможны благодаря самой структуре Вселенной. Действительно, как мы вскоре увидим, Вселенная задумана в виде трех этажей - Неба, Земли, Ада, - соединенных между собой серединной осью. Символизм, выражающий единство и связь между тремя космическими сферами, довольно сложен и иногда противоречив: это обусловлено тем, что у него есть "история", на протяжении которой он неоднократно искажался и модифицировался другими, более поздними космологическими символизмами. Однако основная схема, несмотря на всевозможные влияния, остается прозрачной: существуют три большие космические страны, через которые можно последовательно проходить, поскольку они соединены серединной осью. Эта ось проходит, разумеется, через некое "отверстие", "дыру": именно через эту дыру боги нисходят на Землю, а умершие - в подземный мир; через нее же может в экстазе возноситься - или спускаться - и душа шамана во время путешествий на Небо или в Ад.

Прежде чем привести несколько примеров этой космической топографии, сделаем вступительное замечание: символизм "центра" не обязательно является космологической идеей. Первоначально "центром", местом, где возможен прорыв уровней, является всякое священное пространство, то есть всякое место, где возможны иерофании и где проявляются реальности (силы, Образы и т. п.) не нашего мира, а происходящие еще откуда-то, прежде всего с Неба. Идея "центра" возникла из опыта священного пространства, насыщенного сверхчеловеческим присутствием: именно в этом месте проявилось нечто сверху (или снизу). Позже возникло представление, что проявление священного само по себе означает прорыв уровней[1].

Тюрко-татары, как и многие другие народы, представляют себе небо в виде шатра: Млечный Путь является "швом"; звезды - отверстиями для света[2]. У якутов звезды являются "окнами мира" - отверстиями, служащими для проветривания различных сфер Неба (обычно девяти, но иногда их 12, 5 или 7)[3]. Время от времени боги открывают шатер, чтобы посмотреть на землю, и так рождаются метеоры[4]. Небо представляется также в виде крышки: случается, что на краях Земли она плохо прилегает, и тогда через щель дуют сильные ветры. Сквозь эту щель могут проникать на Небо герои и другие избранные существа[5].

Посреди Неба блещет Полярная Звезда, которая, как кол, поддерживает небесный шатер. Ненцы называют ее "Гвоздем Неба", чукчи и коряки - "Звездой-Гвоздем". Те же представления и терминология у лапландцев, финнов и эстонцев. Тюрко-алтайцы видят в Полярной Звезде столб: для монголов, калмыков и бурятов она является "Золотым Столпом", для киргизов, башкиров и сибирских татар - "Железным Столпом", для телеутов - "Солнечным Столпом"[6] и т. д. Еще один мифический образ - звезды, невидимо соединенные с Полярной Звездой. Буряты представляют себе звезды как табун лошадей, а Полярная Звезда ("Мировой Столп") является колом, к которому они привязаны[7].

Как и следовало ожидать, эта космология нашла полное отражение в мире, населенном людьми. Ось Мира представлялась конкретными столбами, поддерживающими жилище, или одиночными сваями, которые именовались "Мировым Столпом". Например, для эскимосов Мировой Столп полностью тождественен столбу, установленному посреди их жилища[8]. Центральный шест шатра отождествляется алтайскими татарами, бурятами, сойотами с Небесным Столпом. У сойотов он выступает над поверхностью юрты, а его верхушка украшена

синими, белыми и желтыми лоскутами, представляющими цвета различных частей неба. Этот шест - священный; он почитается почти как бог. У его основания находится каменный жертвенник, на который возлагаются дары[9].

Центральный столб является характерным элементом жилищ арктических и североамериканских первобытных народов ("Пракультура" школы Гребнера-Шмидта [Graebner-Schmidt]); мы встречаем его у ненцев и айнов, у племен северной и центральной Калифорнии (майду, восточные помо, патуин) и у алгонкинов. У основания столба складываются жертвы и читаются молитвы, ибо он открывает путь ко Всевышнему небесному Существу[10]. Тот же микрокосмический символизм сохранился и у пастухов-скотоводов Средней Азии, но поскольку форма жилища подверглась модификации (от дома с конусообразной крышей и центральным столбом они перешли к юрте), то мифо-религиозная функция столба передалась верхнему отверстию, через которое выходит дым. У остяков это отверстие соответствует подобному отверстию в "Доме Неба". Чукчи же отождествили его с "отверстием", которое образует Полярная Звезда в небосводе. Остяки говорят также о "золотых трубах в Доме Неба" или о "Семи трубах бога-Неба"[11]. Подобным же образом алтайцы верят, что именно через эти "трубы" шаман переходит из одной небесной сферы в другую. Поэтому и шатер, сооруженный для церемонии вознесения на небо алтайского шамана, отождествляется с небосводом и, как и небосвод, имеет отверстие для дыма[12]. Чукчи знают, что "отверстие в Небе" - это Полярная Звезда, что три мира соединены между собой подобными отверстиями и что именно через них шаманы и мифические герои общаются с Небом[13]. У алтайцев - как и у чукчей - дорога на Небо проходит через Полярную Звезду[14]. Бурятский удеши-бурхан открывает шаману путь подобно тому, как открываются двери[15].

Этот символизм не ограничивается, конечно, только арктическими и североазиатскими регионами. Священный столб, установленный среди жилища, встречается также у хамитских пастухов галла и хадиа, у хамитоидов нанди и кхаси[16]. Повсюду жертвенные дары складываются у основания этого столба; иногда это молоко для небесного Бога (как у упомянутых выше африканских племен); в некоторых случаях приносится в жертву даже кровь (например, у галла)[17]. "Мировой Столп" иногда выносится за пределы жилища, как у древних германцев (Ирминсуль, уничтоженный Карлом Великим в 772 году), лапландцев, угорских народов. Эти ритуальные столбы остяки называют "могучими столбами Центра Города"; остяки Цингалы называют их "Человеком - Железным Столбом", в своих молитвах они взывают к ним как к "Человеку" и "Отцу", приносят им кровавые жертвы[18]. Юраки также приносят кровавые жертвы деревянным идолам (сьяадаи) о семи лицах или семи надрезах; эти идолы, согласно Летисало (Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, p. 67, 102 и т. д.) связаны со "священными деревьями" (то есть с упрощенным Космическим Древом о семи ветвях).

Символизм Мирового Столпа близок и более развитым культурам - Египту, Индии[19] (См., например, Ригведа, X, 89, 4, и др.), Китаю, Греции, Месопотамии. Например, у вавилонян связь между Небом и Землей, символизированная Космической Горой или ее отображениями - зиккуратами, храмами, царскими городами, дворцами, - представлялась когда-то в виде небесной Колонны. Сейчас мы убедимся, что ту же идею выражают и другие представления: Дерево, Мост, Ступеньки и т. п. Все это вместе взятое составляет часть того, что мы назвали символизмом "центра"; этот символизм, по-видимому, довольно архаичен, поскольку встречается в "самых первобытных" культурах.

Следует сразу подчеркнуть, что хотя собственно шаманский опыт и мог бы рассматриваться как мистический - благодаря космологической концепции трех соединенных между собой сфер, - однако эта космологическая концепция не принадлежит исключительно идеологии сибирского, среднеазиатского или какого-либо иного шаманизма. Эта идея распространена повсеместно, и основана она на вере в возможность непосредственной связи с Небом. В макрокосмическом плане эта связь изображается в виде Оси (Древа, Горы, Столпа и т. п.); в микрокосмосе она обозначена центральным столбом в жилище или верхним отверстием в шатре; это означает, что каждое человеческое жилище перенесено в Центр Мира[20] или что каждый жертвенник, шатер или дом делает возможным прорыв уровня и восхождение на Небо.

В архаических культурах связь между Небом и Землей используется для пересылки даров небесным богам, а не для того, чтобы предпринимать конкретное и личное вознесение - оно остается привилегией шаманов. Только они умеют возноситься через "центральное отверстие", только они превращают космо-теологическую концепцию в конкретный мистический опыт. Это очень существенно, поскольку объясняет разницу, существующую между, например, религиозной жизнью какого-либо североазиатского народа и религиозным опытом его шаманов; последний является личным и экстатическим. Иными словами, то, что для обычных членов общества остается космологической идеограммой, для шаманов (а также героев и т. п.) становится мистическим маршрутом. Первым Центр Мира позволяет возносить молитвы и дары небесным богам, тогда как для вторых он является местом вознесения в буквальном значении этого слова. Действительное сообщение между тремя космическими сферами доступно только шаманам.

В связи с этим обратимся к уже неоднократно упомянутому мифу о райском веке, когда люди без труда могли подниматься на Небо и поддерживали близкие отношения с богами. Космологический символизм жилища и опыт шаманского вознесения на Небо подтверждают, хотя и в другом аспекте, этот архаический миф: после прекращения легкого сообщения, существовавшего в начале мира между Небом и Землей, между людьми и богами, некоторые избранные существа (прежде всего шаманы) могут по-прежнему, в индивидуальном порядке, осуществлять связь с небесными странами; так, шаманы могут взлетать и достигать Неба через "центральное отверстие", тогда как остальным людям это отверстие служит только для передачи даров. В обоих случаях привилегированная позиция шамана обусловлена его экстатическими способностями.

Мы должны были несколько раз подчеркнуть этот принципиальный, по нашему мнению, аспект, чтобы показать универсальный характер идеологии, необходимо заключенной в шаманизме. Космологию, мифологию и теологию своих племен создавали отнюдь не сами шаманы; они лишь внедрили их в свой внутренний мир, "экспериментально" освоили и использовали как руководство для своих экстатических путешествий.

Мировая Гора

Другим мифическим образом "Центра Мира", который допускает связь между Землей и Небом, является Мировая Гора. Алтайские татары представляют себе Бай Ульгена, сидящего посреди Неба на золотой горе[21]. Абаканские татары называют ее "Железной Горой"; монголам, бурятам и калмыкам она известна под названиями Сумбур, Сумур или Сумер, которые явно указывают на индийское влияние (= Меру). Монголы и калмыки представляют себе ее трех- или четырехъярусной; у сибирских татар Мировая Гора имеет семь ярусов; якутский шаман в своем мистическом путешествии также взбирается на семиярусную гору. Ее вершина упирается в Полярную Звезду, "пуп Неба". Буряты говорят, что Полярная Звезда прикреплена к ее вершине[22].

Идея Мировой Горы (= Центра Мира) не обязательно имеет восточное происхождение, поскольку, как мы видели, символизм "Центра" представляется более древним, чем расцвет палеовосточных цивилизаций. Однако древние традиции народов Средней и Северной Азии - несомненно, включавшие в себя представление о "Центре Мира" и о Космической Оси - были модифицированы постоянным притоком восточных религиозных идей месопотамского (через Иран) или индийского (через ламаизм) происхождения. В индийской космологии гора Меру возвышается в Центре Мира, а над ней виднеется Полярная Звезда[23]. Как индийские боги схватили эту Мировую Гору (= Ось Мира) и взмутили ею первичный Океан, дав таким образом начало Вселенной, так и боги из калмыцкого мифа использовали Сумер как палку, чтобы "взбить" Океан и сотворить таким образом Солнце, Луну и звезды[24]. Еще один среднеазиатский миф отражает проникновение индийских элементов: в образе орла Гарида (= Гаруды), бог Очирвани (= Индра) напал на змея Лосуна в первичном Океане; он трижды обмотал его вокруг горы Сумер и разбил ему голову[25].

Нет нужды перечислять все остальные Мировые Горы восточных и европейских мифологий - например, Харабезаити иранцев, Химингбйорг древних германцев и т. д. В месопотамских верованиях центральная гора соединяет Небо и Землю; это "Гора Стран", соединяющая между

собой все территории[26]. Но уже сами названия вавилонских храмов и священных башен доказывают их отождествление с Мировой Горой: "Гора Дома", "Дом Горы всех земель", "Гора бурь", "Соединение Неба с Землей" и т. п.[27] Зиккурат, культовая башня в Вавилоне, был по существу Мировой Горой, символическим представлением Космоса: его семь этажей соответствовали семи планетарным небесам (как в Борсиппе) или были окрашены в цвета мира (как в Уре)[28]. Храм Барабудур, настоящий imago mundi (образ мира), был построен в форме горы[29]. Искусственные горы засвидетельствованы в Индии, мы находим их также у монголов и в Юго-Восточной Азии[30]. Вероятно, месопотамские влияния достигли Индии и Индийского океана, хотя символизм "центра" (Гора, Столп, Древо, Гигант) органически принадлежит к самой древней индийской духовности[31].

Гора Табор в Палестине может обозначать таббур, то есть "пуп", omphalos. Гора Геризим в центре Палестины, несомненно, обладала престижем Центра, поскольку называется "пупом земли" (таббур эреш; см.: Книга Судей Израилевых, IX,37: "...Вот армия спускается с пупа мира".) Согласно традиции, зафиксированной Петром Коместором, во время летнего солнцестояния солнце не бросает тени на "колодец Иакова" (возле Геризим). По сути, уточняет Коместор, sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis (есть такие, которые говорят, что это место является пупом нашей земли, удобным для жительства)[32]. Палестина, как самая высокорасположенная страна - поскольку соседствует с вершиной Мировой Горы, - не была затоплена во время потопа. Один раввинский текст гласит: "Земля Израиля не была затоплена потопом"[33]. Для христиан в центре мира находилась Голгофа, вершина Мировой Горы и в то же время место, в котором был сотворен и погребен Адам. Таким образом, кровь Спасителя капает на череп Адама, погребенного у подножия Креста, и искупляет его[34].

В других работах мы показали, насколько распространен и принципиально важен этот символизм "Центра" как в архаических культурах, так и во всех восточных цивилизациях[35]. Действительно, не вдаваясь в подробности можно сказать, что дворцы, царские города[36] и даже обыкновенные жилища находились, как считалось, в Центре Мира, на вершине Мировой Горы. Выше мы убедились в глубоком смысле этого символизма: в "центре" возможен прорыв уровней, то есть связь с Небом.

Именно на такую Мировую гору взбирается во сне будущий шаман во время инициационной болезни, а позже посещает ее в своих экстатических путешествиях. Восхождение на гору всегда обозначает путешествие к Центру Мира. Как мы видели, этот "центр" различными способами присутствует даже в структуре человеческого жилища - но только шаманы и герои способны взобраться на Мировую Гору; точно так же только шаман, влезая на ритуальное дерево, в действительности взбирается на Мировое Древо, достигая таким образом вершины Вселенной, самого высокого Неба.

Мировое Древо

По существу, символизм Мирового Древа очень близок к символизму Центральной Горы. Иногда оба символа совпадают, но в большинстве случаев они дополняют друг друга. Однако и тот и другой являются лишь более утонченными мифическими формулами Космической Оси (Мирового Столпа и т. п.).

Здесь невозможно воспроизвести огромный перечень литературы, касающейся Мирового Древа[37]. Достаточно будет, если мы упомянем самые распространенные в Средней и Северной Азии темы, показывая их роль в шаманской идеологии и опыте. Мировое Древо имеет принципиальное значение для шамана. Из его древесины шаман делает свой бубен (см. выше); взбираясь на ритуальную березу, он таким образом попадает на вершину Мирового Древа; перед его юртой и внутри нее находятся копии этого Древа, они же изображены на его бубне[38]. Космологически Мировое Древо возвышается в середине Земли, в ее "пупе", а его верхние ветви касаются дворца Бай Ульгена[39]. В легендах абаканских татар на вершине Железной Горы растет белая береза о семи ветвях. Монголы представляют себе Мировую Гору в виде четырехгранной пирамиды с Древом в центре: как и Мировой Столп, оно служит богам

в качестве кола для привязывания лошадей[40].

Древо соединяет между собой три космические сферы[41]. Васюганские ханты верят, что его крона касается Неба, а корни достигают Ада. По верованиям сибирских татар, в Аду находится копия небесного Древа: перед дворцом Ирле Хана растет ель с девятью корнями (или, в других вариантах, девять елей); к ее стволу царь умерших и его сыновья привязывают своих лошадей. У гольдов три Мировых Древа: одно на Небе (а души людей сидят на ветвях, как птицы, ожидая отправления на землю, чтобы вселиться в новых детей), второе Древо - на Земле, а третье - в Аду[42]. Монголам известно Древо замбу, корни которого уходят в основание горы Сумер, а крона раскинулась на ее вершине; боги (тенгери) питаются плодами Древа, а демоны (асуры), укрывшиеся в расщелинах Горы, с завистью следят за ними. Аналогичный миф мы встречаем также у калмыков и бурятов[43].

Символизм Мирового Древа воплощает несколько религиозных идей. С одной стороны, оно представляет постоянно обновляющуюся Вселенную[44], неисчерпаемый источник космической жизни, подлинное вместилище священного (как "центр" восприятия небесной святыни и т. д.); с другой стороны, Древо символизирует Небо, или планетарные Уровни[45]. Мы сейчас вернемся к Древу как символу планетарных небес, поскольку этот символизм играет важную роль в среднеазиатском и сибирском шаманизме. Но перед этим уместно вспомнить, что во многих архаических традициях Мировое Древо, выражающее саму сакральность мира, его плодовитость и извечность, связано с идеями творения, инициации и плодородия, то есть, в конечном итоге, с идеей абсолютной реальности и бессмертия. Мировое Древо становится, таким образом, Древом Жизни и Бессмертия. Обогащенное бесчисленными мифическими двойниками и дополняющими символами (Женщина, Источник, Молоко, Животные, Фрукты и т. п.), Мировое Древо всегда предстает перед нами как истинное хранилище жизни и хозяин судеб.

Это очень древние идеи: они обнаруживаются уже в лунарном и инициационном символизме многих "первобытных" народов[46]. Однако они неоднократно видоизменялись и развивались, поскольку символика Мирового Древа почти неисчерпаема. Не подлежит сомнению, что современная форма мифологий народов Средней и Северной Азии в значительной мере предопределена юго-восточными влияниями. Идея Мирового Древа как вместилища душ и "Книги Судеб" была, по-видимому, древнейшим заимствованием у более развитых цивилизаций. По сути Мировое Древо рассматривается как Древо живое и дающее жизнь. По верованиям якутов, в "золотом пупе Земли" растет Дерево с восемью ветвями: это некий первобытный Рай, поскольку именно там родился первый человек и был вскормлен молоком Женщины, до половины выходящей из ствола Дерева[47]. Как заметил Харва[48], трудно поверить, чтобы такой образ мог быть придуман якутами в суровом климате Северной Сибири. Прототипы мы встречаем на древнем Востоке, а также в Индии (где Яма, первый человек, пьет вместе с богами под чудесным деревом: Ригведа, X, 135, 1) и в Иране (Йима на Мировой Горе обещает бессмертие людям и зверям: Йясна, 9, 4 и далее; Видевдат, 2, 5).

Гольды, долганы и тунгусы рассказывают, что души детей перед рождением отдыхают, как маленькие птицы, на ветвях Космического Древа, куда за ними приходят шаманы[49]. Этот мифический мотив, встречающийся уже в инициационных снах будущих шаманов, не ограничивается Средней и Северной Азией; мы находим его, например, в Африке или Индонезии[50]. Космологическая схема Древо - Птица (= Орел) или Древо с Птицей на верхушке и Змеем у корня, имеет, вероятно, восточное происхождение[51], однако этот же символизм выражен и на доисторических памятниках[52].

Другой темой чисто экзотического происхождения является тема Древа - Книги Судеб. У османских турок Древо Жизни имеет миллион листьев, и на каждом из них записана судьба одного человека; как только человек умирает, листок опадает[53]. Остяки верят, что Богиня, сидящая на семиярусной небесной Горе, выписывает судьбу человека сразу после его рождения на дереве о семи ветвях[54]. То же верование мы встречаем и у батаков[55], а поскольку турки, как и батаки, освоили письменность довольно поздно, то становится очевидным восточное происхождение мифа[56]. Остяки также считают, что боги определяют будущее ребенка по Книге Судеб; по легендам сибирских татар, семь богов выписывают судьбу новорожденных в "Книге Жизни". Однако все эти представления вписываются в

месопотамскую концепцию семи планетарных небес, считающихся Книгой Судеб. Мы вспомнили о них здесь потому, что шаман, достигая верхушки Космического Древа, на последнем Небе спрашивает также о "будущем" общины и о "судьбе души".

Мистические числа 7 и 9

Отождествление Мирового Древа о семи ветвях с семью планетарными небесами является, несомненно, результатом месопотамских влияний. Тем не менее, повторим еще раз, это не значит, что понятие Мирового Древа (= Оси Мира) пришло к тюрко-татарам и другим сибирским народам с Востока. Восхождение на Небо вдоль Оси Мира является универсальной и архаической идеей, более ранней, чем идея перехода через семь небесных сфер (= семь планетарных небес), которая могла распространиться в Средней Азии только намного позже месопотамских представлений о семи планетах. Известно, что религиозный смысл числу 3 - символизирующему три космические сферы[58] - стал придаваться раньше, чем числу 7. Существует также версия о девяти небесах (и девяти богах, девяти ветвях Мирового Древа и т. д.) - это мистическое число, вероятно, можно объяснить как трижды три, и поэтому можно считать число 9 частью еще более древнего символизма, чем символизм числа 7 месопотамского происхождения[59].

Шаман взбирается на дерево или столб с семью или девятью тапты (ступенями-зарубками), представляющими семь или девять небесных уровней. "Препятствия", пудак, которые он должен преодолеть, в действительности, как заметил Анохин[60], являются небесами, которых шаман должен достичь. Когда якуты приносят кровавые жертвы, их шаманы устанавливают под открытым небом дерево с девятью тапты и взбираются по ним, чтобы принести жертву самому Айы Тойону. В посвящении шаманов сибо (родственных тунгусам), предусматривается, как мы видели, установка дерева со ступенями: другое, поменьше, с девятью тапты, шаман хранит в своей юрте[61]. Это еще один знак его способности к экстатическим путешествиям в космические страны.

Как мы видели, Ксмические Столпы остяков имеют семь надрезов (см. примеч. 18). Вогулы (манси) представляют, что неба можно достичь по лестнице из семи ступеней. По всей юго-восточной Сибири распространена концепция семи небес. Однако она не единственна: не менее популярно представление о девяти небесных уровнях или шестнадцати, семнадцати и даже тридцати двух небесах. Как мы скоро убедимся, число небес не связано с количеством богов; соотношение между пантеоном и количеством небес иногда кажется довольно искусственным.

Алтайцы, например, говорят как о семи, так и о двенадцати, шестнадцати или семнадцати небесах[62]; у телеутов шаманское дерево имеет шестнадцать зарубок, представляющих столько же небесных уровней[63]. На самом высоком небе живет Тэнгере Кайра Кан, "Милосердный Император Небо"; на трех нижних этажах находятся три главных бога, которых сотворил Тэнгере Кайра Кан посредством своего рода эманации: Бай Ульген восседает на шестнадцатом на золотом троне, на вершине золотой горы; Кысуган Тэнгере, "Всезнающий", - на седьмом небе, где находится также и Солнце. На остальных, нижних этажах живут остальные боги и много других полубожественных персонажей[64].

Анохин[65] обнаружил у тех же алтайских татар совершенно другую традицию: Бай Ульген, всевышний бог, живет на наивысшем этаже - седьмом; Тэнгере Кайра Кан уже не играет никакой роли (мы уже отмечали, что он исчезает из практической религиозной жизни); семь сыновей и девять дочерей Ульгена живут на Небесах, но на каких - не уточняется[66].

Группа из семи или девяти сыновей (или "слуг") небесного бога часто встречается в Средней и Северной Азии, как у угорских народов, так и у тюрко-татар. Вогулы знают семерых сыновей бога, васюганские ханты говорят о семи богах и семи небесах: в наивысшем небе пребывает Нум-торем, шесть остальных богов названы "стражами Неба" (торем-каревел) или "Толмачами Неба"[67]. Группа из семи высших богов встречается также у якутов[68]. В монгольской же мифологии, наоборот, говорится о "девяти сынах бога" или "слугах бога", которые одновременно являются богами-покровителями (сюльде-тенгри) и богами-воинами. Буряты

знают даже имена девяти сыновей всевышнего бога, но эти имена различны в различных регионах. Число 9 встречается также в ритуалах поволжских чувашей и марийцев[69].

Кроме этих групп из семи или девяти богов и соответствующих представлений о семи или девяти небесах, в Средней Азии встречаются еще более многочисленные группы - например, из тридцати трех богов (тенгери), жителей горы Сумеру; число это имеет, вероятно, индийское происхождение[70]. Вербицкий нашел идею тридцати трех богов у алтайцев, а Катанов обнаружил ее также у сойотов[71]; тем не менее это число встречается крайне редко, и можно считать, что оно заимствовано недавно и, вероятно, из Индии. У бурят количество богов еще в три раза больше: 99 богов разделяются на 55 добрых и 44 злых, причем также по регионам: добрые на юго-западе, злые на северо-востоке. Обе группы богов с незапамятных времен воюют между собой[72]. Монголы также когда-то знали 99 тенгри[73]. Однако ни буряты, ни монголы не могут сказать ничего конкретного об этих богах, имена которых непонятны и искусственны.

Тем не менее следует вспомнить, что вера во Всевышнего небесного бога является оригинальной и очень древней в Средней Азии и в арктических регионах[74]; вера в "Божьих Сыновей" также древняя, хотя число 7 указывает на восточное, а значит, недавнее влияние. Весьма вероятно, что шаманская идеология сыграла определенную роль в распространении числа 7. Гас считает, что мифо-культурный комплекс лунарного Предка связан с идолами с семью надрезами и с Древом-Человечеством с семью ветвями, а также с периодическими "шаманскими" приношениями в жертву крови - обрядом южного происхождения, занявшим место бескровных жертвоприношений (принесение в жертву головы и костей для высших небесных богов)[75]. Независимо от этого у юраков-ненцев Дух Земли имеет семерых сыновей, а идолы (сьяадаи) имеют семь лиц или лицо с семью зарубками; или только семь надрезов; эти сьяадаи связаны со священными деревьями[76]. Как мы видели, у шамана на наряде есть семь колокольчиков, представляющих голоса семи небесных дочерей[77]. У енисейских остяков будущий шаман удаляется в пустынное место, где испекает белку-летягу и делит ее на восемь частей, из которых семь съедает, а восьмую выбрасывает. Через семь дней он возвращается на то же место и получает знак, определяющий его призвание[78]. Мистическое число семь играет, вероятно, значительную роль в технике и экстазе шамана, поскольку у юраков-ненцев будущий шаман в течение семи дней и семи ночей лежит без сознания, тогда как духи четвертуют его и приступают к посвящению[79]; чтобы войти в транс, остякские и лапландские шаманы съедают грибы с семью пятнышками[80]; лапландский шаман получает от своего учителя гриб с семью пятнышками[81]; у юрако-ненецкого шамана есть перчатка с семью пальцами[82]; угорский шаман распоряжается семью духами-помощниками[83] и т. д. Удалось доказать, что у остяков и вогулов значение числа 7 является безусловным влиянием древнего Востока[84]; не подлежит сомнению, что то же самое произошло и в остальных частях Средней и Северной Азии.

Для наших исследований существенно то, что шаман, по-видимому, знает более непосредственно все эти небеса, а следовательно, и всех обитающих там богов и полубогов. Действительно, если он может поочередно переходить из одной небесной страны в другую, то не без помощи их обитателей, и, прежде чем поговорить с Бай Ульгеном, он общается с другими небожителями и просит у них поддержки и защиты. Подобное непосредственное знакомство шаман обнаруживает и по отношению к странам подземного мира. Вход в Ад рассматривается алтайцами как "дымоход" Земли и находится он, разумеется, в "центре" (то есть, согласно мифам Центральной Азии, на Севере, что соответствует Центру Неба[85]; как известно, "Север" отождествляется с "Центром" во всем азиатском мире, от Индии до Сибири). По соображениям симметрии представляется, что в Аду столько же этажей, сколько и в Небе: три у карагасов и сойотов, которые знают трое небес; семь или девять у большинства народов Средней и Северной Азии[86]. Как мы видели, алтайский шаман преодолевает одно за другим семь препятствий (пудак) Ада. Ведь по существу всегда только он непосредственно знает Ад, поскольку бывает там при жизни, подобно тому как путешествует вверх и обратно через семь или девять небес.

Шаманизм и космология на территории Океании

Не ставя своей целью сравнение двух столь сложных явлений, как шаманизм Центральной и

Северной Азии, с одной стороны, и шаманизм Индонезии и Океании, с другой, сделаем краткий обзор некоторых данных по Юго-Восточной Азии, с тем чтобы осветить две проблемы: 1) проявление в этих регионах архаического символизма трех космических сфер и Оси Мира; 2) индийские влияния (заметные прежде всего по космологической роли и религиозной функции числа 7), наложившиеся на основу туземной религии. По сути нам кажется, что оба культурных массива, Центральная и Северная Азия, с одной стороны, и Индонезия с Океанией, с другой, представляют в этом отношении общие черты, связанные с тем, что архаические религиозные традиции обоих этих массивов были в значительной мере модернизированы вследствие влияния высших культур. Речь здесь идет не о культурно-историческом анализе региона Индонезии и Океании, что явно выходило бы за рамки данного труда[87]. Нам нужно лишь наметить несколько исходных положений, чтобы показать, из каких идеологий и благодаря каким техникам мог развиться шаманизм.

У самых древних народов Малайского полуострова, пигмеев семангов, мы находим символ Оси Мира: огромная скала Бату Рибн возвышается в центре мира; под ней находится Ад. Когда-то на Бату Рибн возносился до Неба ствол дерева[88]. Согласно информации, собранной Эвансом[89]. Об их роли в целительстве см. выше, каменная колонна Бату Херем подпирает Небо; ее верхушка проходит сквозь небосвод и возвышается над небом Таперу, в стране под названием Лигой, где живут и развлекаются шинои. Ад, Середина Земли и "врата" неба находятся на одной той же оси; некогда по ней переходили из одной космической страны в другую. Трудно было бы поверить в подлинность этой космологической схемы у пигмеев, если бы не было оснований считать, что подобная теория была начертана уже в доисторические времена[90].

Исследуя верования семангов, относящиеся к целителям и их магическим техникам, мы сможем увидеть некоторые малайские влияния (например, способность превращения в тигра). Некоторые следы такого же рода можно обнаружить в их идеях, касающихся судьбы души на том свете. После смерти душа выходит из тела через пятку и направляется на восток, к морю. В течение семи дней умершие могут возвращаться в деревню; по истечении этого времени те, кто вел праведную жизнь, будут отведены Мампесом на чудесный остров Белет; чтобы попасть туда, они проходят по тонкому мосту в виде американской горки, переброшенному через море. Этот мост называется Балан Башам; Башам - вид папоротника, растущего на другом конце моста; там находится женщина-шинои, Шинои-Сагар, украшающая себе голову папоротником Башам, и умершие, прежде чем ступить на остров Белет, должны сделать то же самое; Мампес - это страж моста, его представляют себе в виде гиганта-негритоса; именно он поедает жертвы, приносимые в честь умершего. Прибыв на остров, умершие отправляются к Древу Мапик (вероятно, это дерево возвышается в центре острова), где находятся все остальные покойники. Однако новоприбывшие не могут ни срывать цветы с Древа, ни употреблять его плоды, пока мертвецы-старожилы не разобьют все их кости и не повернут им глаза в глазницах так, чтобы они смотрели внутрь. Выполнив эти условия, они становятся настоящими духами (кемоит) и могут питаться плодами Древа[91]. Дерево это, конечно, является чудесным Древом и Источником Жизни, поскольку из его корней вырастают груди, полные молока, и там же находятся духи малых детей[92] - вероятно, души тех, кто еще не родился. Хотя в мифе, записанном Эвансом, ничего об этом не говорится, весьма вероятно, что умершие снова становятся маленькими детьми, готовясь таким образом к новому существованию на Земле.

Здесь мы снова встречаемся с идеей Древа Жизни, на ветвях которого отдыхают души младенцев; это, видимо, очень старый миф, хотя он и принадлежит к иному религиозному комплексу, чем тот, который сосредоточен вокруг бога Та Педн и символизма Оси Мира. Действительно, в этом мифе прочитывается, с одной стороны, мистическое единство человек - растение, а с другой - следы матриархальной идеологии, чуждые архаическому комплексу: всевышний Бог Неба, символизм трех космических сфер, миф о первичном времени, когда существовало непосредственное и простое сообщение между Землей и Небом (миф о "Потерянном Рае"). Кроме того, тот нюанс, что умершие могут в течение семи дней возвращаться в свою деревню, также указывает на более позднее индо-малайское влияние.

У сакаев эти влияния усиливаются: они верят, что душа выходит из тела через затылок и отправляется на запад. Умерший старается достичь Неба через ту же дверь, через которую входят и души малайцев, но поскольку ему это не удается, он направляется к мосту Ментег,

переброшенному через котел кипящей воды (у этой идеи малайское происхождение[93]). В действительности мостом оказывается очищенный от коры ствол дерева. Души грешников падают в котел. Йенанг хватает их и жжет так долго, пока они не превратятся в пепел; тогда он их взвешивает: если души стали легкими, он посылает их на Небо, в противном случае продолжает обжигать их с целью очищения огнем[94].

Бесисы из округа Куала Лангат в Селангане, как и из Бебранга, рассказывают об Острове Фруктов, куда отправляются души умерших. Этот остров можно сравнить с Древом Мапик семангов. Там люди, когда состарятся, могут снова стать детьми и снова начать расти[95]. По мнению бесисов, Вселенная делится на шесть высших стран, Землю и шесть подземных стран, что показывает смешение древних трехчастных концепций с индо-малайскими космологическими представлениями.

У джакунов[96] на могилу кладется столб длиной пять футов с четырнадцатью зарубками: семь с одной стороны снизу вверх и семь с другой стороны сверху вниз; столб называется "лестницей души"[97]. У нас еще будет возможность вернуться к символике ступеней; пока что обратим внимание на наличие семи зарубок, представляющих, независимо от того, сознают это джакуны или нет, семь небесных уровней, через которые душа должна пройти; это указывает на проникновение восточных идей даже к таким "первобытным" народам, как джакуны.

Дусуны[98] Северного Калимантана считают, что дорога умерших восходит вверх и пересекает реку[99]. Роль горы в погребальных мифологиях всегда связана с символизмом вознесения и подразумевает веру в небесную обитель умерших. Далее мы увидим, что умершие "цепляются за горы" так же, как это делают шаманы или герои в своих инициационных восхождениях. Следует сразу заметить, что у всех этих народов шаманизм пребывает в тесной взаимозависимости с погребальными верованиями (Гора, Райский Остров, Древо Жизни) и космологическими концепциями (Ось Мира = Космическое Древо, три космические области, семь небес и т. д.). Занимаясь ремеслом целителя или проводника душ, шаман использует традиционные сведения о загробной (небесной, подводной или подземной) топографии, основанные в конечном итоге на архаической космологии, хотя и многократно обогащенной или преобразованной экзотическими влияниями.

У даяков нгаджу Южного Калимантана концепция Вселенной более своеобразна: хотя и существуют мир верхний и мир нижний, наш мир должен считаться не третьим членом, а суммой двух других, поскольку он их отображает и представляет[100]. Все это, впрочем, составляет часть архаической идеологии, согласно которой все земное является только отражением образцовых моделей, существующих на Небе или "на том свете". Добавим, что концепция трех космических областей не противоречит идее единства мира. Многочисленные символики, выражающие подобие между тремя мирами и средства сообщения между ними, отражают одновременно их единство, интеграцию в единый Космос. Раздел на три космические области - мотив, выделение которого по представленным выше причинам нам кажется существенным, - никоим образом не исключает ни глубокого единства Вселенной, ни ее внешнего "дуализма".

Мифология даяков нгаджу довольно сложна, но можно выделить ее главную черту - "космологический дуализм". Мировое Древо предшествует этому дуализму, поскольку оно представляет космос в его целостности[101]; оно символизирует даже унификацию двух наивысших божеств[102]. Сотворение мира является результатом конфликта между двумя богами, представляющими два противоположных принципа: женский (космологически низший, представленный Водами и Змеей) и мужской (высшая область, Птица). В ходе борьбы этих антагонистических богов Мировое Древо (= первичное единство) разрушается[103], но это разрушение временное: Мировое Древо, архетип всякого вида творческой деятельности человека, гибнет только для того, чтобы обрести возможность родиться снова. Мы склонны усматривать в этих мифах как старую космологическую схему иерогамии Небо - Земля, выраженную также, в другом плане, символикой дополняющих противоположностей Птица - Змея, так и "дуалистическую" структуру древних лунарных мифологий (вечная борьба противоположностей, смена разрушений и сотворений, вечное возвращение). Бесспорно, влияния Индии впоследствии наложились на древнюю автохтонную основу, хотя в

большинстве случаев они ограничивались номенклатурой богов.

Для нас особенно важно отметить, что Древо Жизни присутствует в каждой деревне, даже в каждом даякском доме[104], и оно представлено семью ветвями. Доказательством тому, что оно символизирует Ось Мира, а значит, и путь на Небо, служит тот факт, что подобное "Мировое Древо" всегда есть на индонезийских "челнах умерших", которые, как считается, отвозят умерших в небесный потусторонний мир[105]. Это Древо изображается с шестью ветвями (седьмой служит верхушка), а также с Солнцем и Луной по сторонам; иногда оно имеет форму копья, украшенного теми же символами, - они обозначают "лестницу шамана", по которой он взбирается на Небеса, чтобы вернуть оттуда беглую душу больного[106]. Древо - Копье - Лестница, представленные в "ладьях умерших", являются только изображением чудесного Древа, которое находится на том свете и которое души впервые видят во время своего путешествия к богу Девата Сангиангу. У индонезийских шаманов (например, у сакаев, кубов и даяков) тоже есть дерево, которым они пользуются как лестницей, чтобы подниматься в мир духов и искать там души больных[107]. Роль Древа-Копья мы поймем глубже при исследовании техники индонезийского шаманизма. Заметим попутно, что шаманское дерево даяков-дусунов, используемое в церемонии исцеления, имеет семь ветвей[108].

Батаки, религиозные идеи которых происходят большей частью из Индии, видят Вселенную разделенной на три части: семиэтажное Небо, на котором живут боги, Земля, населенная людьми, и Ад, обитель демонов и умерших[109]. Здесь мы также видим миф о райских временах, когда Небо было ближе к Земле, а между богами и людьми существовала постоянная связь; но из-за человеческого тщеславия дорога в Небо была закрыта. Всевышний Бог, Мула джади на болон - "Тот, чье начало в нем самом", - творец Вселенной и других богов, живет на последнем небе и, по-видимому, - как и все высшие боги "первобытных" людей - стал deus otiosus, праздным богом; ему не приносят жертв. В подземном мире живет космический Змей, который в конце концов уничтожит мир[110].

Минангкабау Суматры имеют гибридную религию, на основе анимизма, но подвергшуюся сильному влиянию индуизма и ислама[111]. Вселенная насчитывает семь уровней. После смерти душа должна пройти по острию ножа над пылающим Адом; грешники падают в огонь, праведные же восходят на Небо, где стоит большое Древо. Именно там душа остается до окончательного воскрешения[112]. Здесь нетрудно распознать смесь архаических тем (Мост, Древо Жизни - пристанище душ и источник их пропитания) с экзотическими влияниями (адский огонь, идея окончательного воскрешения).

Жителям острова Ниас известно Космическое Древо, давшее начало всем вещам. Умершие, чтобы взойти на Небо, отправляются на мост; под мостом находится пропасть Ада. У входа на Небо стоит страж с копьем и щитом; ему служит кот, бросающий души виновных в адские воды[113].

Ограничимся пока этими индонезийскими примерами. Ко всем мифическим мотивам (погребальный Мост, восхождение на Небо и т. д.) и определенным образом связанным с ними шаманским техникам мы еще вернемся. Достаточно того, что по крайней мере в части Океании мы установили наличие очень древнего космологического и религиозного комплекса, в той или иной степени модифицированного поочередными влияниями индийских и азиатских идей.

Глава 9
Северо- и южноамериканский шаманизм

Шаманизм у эскимосов

Независимо от исторических связей Северной Азии с Северной Америкой, культурное родство между эскимосами и современными народами арктической Азии и даже Европы (чукчи, якуты, ненцы и лапландцы) не подлежит сомнению[1]. Одним из главных элементов в этом культурном родстве является шаманизм: в религиозной и общественной жизни эскимосов шаманы играют такую же существенную роль, как и у их азиатских соседей. Как мы видели, посвящение эскимоса происходит по классической схеме посвящения в мистическую жизнь: призвание, уединение, обучение у мастера, получение одного или нескольких дружественных духов, символический ритуал смерти и воскрешения, тайный язык. Как мы вскоре убедимся, экстатические переживания эскимосского ангакока включают мистический полет и путешествие в морскую глубину - два деяния, характерные для североазиатского шаманизма. Отметим также близкие связи эскимосского шамана с небесным божеством или с заменившим его впоследствии космократором (владыкой Вселенной)[2]. Существуют, однако, некоторые незначительные отличия между эксимосским шаманизмом и шаманизмом Северо-Восточной Азии: у эскимосского шамана нет ни специального ритуального наряда, ни бубна.

Главными прерогативами эскимосского шамана являются: целительство, подводное путешествие к Матери Животных с целью обеспечения обилия дичи и хорошей погоды (путем контакта с Силой), а также помощь бесплодным женщинам[3]. Болезнь вызывается нарушением табу, то есть нарушением в сфере священного, или похищением души больного. В первом случае шаман старается устранить скверну путем коллективных исповедей[4]; во втором же он предпринимает экстатическое путешествие на Небо или в морские глубины, чтобы найти душу больного и вернуть ее в тело[5]. Именно в экстатических путешествиях ангакок приближается к Таканакапсалук в глубине океана или к Силе в Небесах. Наконец, он является специалистом по магическому полету. Некоторые шаманы посещали Луну, другие облетели вокруг Земли[6]. Согласно традиции, шаманы летают как птицы, расправляя руки, как птица крылья. Ангакутам также известно будущее, они пророчествуют, предсказывают атмосферные изменения, они несравнимы в магических деяниях.

Но эскимосы помнят времена, когда ангакуты были намного более могущественны, чем сейчас[7]. "Я сам шаман, - сказал один из них Расмуссену, - но я ничто по сравнению с моим дедом Тикатсаком. Он жил в те времена, когда шаман мог ходить к Матери морских Животных, летать на Луну или путешествовать по воздуху..."[8] Следует отметить, что и здесь мы наблюдаем ту же концепцию упадка современного шаманизма, которую встречали в других культурах.

Эскимосский шаман умеет не только молиться Силе и просить у него хорошую погоду[9]; он может также предотвратить бурю посредством довольно сложного ритуала, с участием духов-помощников, вызовом умерших и поединком с другим шаманом, которого несколько раз "убивают" и "воскрешают"[10]. Какой бы ни была цель сеанса, он всегда проводится вечером и в присутствии всей деревни. Время от времени зрители поощряют ангакока песнями и криками. Шаман долго поет свои песни "на тайном языке", чтобы вызвать духов. Достигнув транса, он начинает говорить странным высоким голосом, словно не ему принадлежащим[11]. Импровизированные песни во время транса иногда позволяют вникнуть в некоторые мистические переживания шамана:

Все мое тело - сплошные глаза.
Посмотрите на них! Не пугайтесь!

Я смотрю на все стороны!

Шаман поет[12], намекая, несомненно, на мистическое переживание внутреннего света, которое возникает у него перед трансом.

Однако, кроме этих сеансов, вызванных коллективными потребностями (бури, недостаточное количество дичи, информация о погоде и т. п.) или болезнью (которая тоже так или иначе угрожает общественному равновесию), шаман предпринимает экстатические путешествия на Небо, в Страну Умерших, для собственного удовольствия ("for joy alone"). Готовясь к вознесению на Небо, шаман по обычаю дает себя привязать - и улетает ввысь; там он долго разговаривает с умершими, а вернувшись, рассказывает об их жизни на Небе[13]. Это подтверждает ту потребность в экстатическом переживании самом по себе, которую испытывает эскимосский шаман, а также объясняет его склонность к одиночеству и медитации, продолжительным разговорам с духами-помощниками и к покою.

Обычно различают три страны, в которых пребывают умершие[14]: Небо, один Ад непосредственно под земной корой и второй Ад, расположенный очень глубоко под землей. В Небесах, как и в настоящем глубоком Аду, умершие продолжают счастливое существование, наслаждаясь, радуясь и процветая. Единственной существенной разницей по сравнению с земной жизнью является то, что времена года там всегда противоположны нашим: когда здесь зима, то на Небе и под Землей лето, и наоборот. Только в подземном Аду, который расположен непосредственно под поверхностью Земли и предназначен для тех, кто виновен в различных нарушениях табу, а также для плохих охотников, царит голод и отчаяние[15]. Шаманы прекрасно знают все эти страны, и когда умерший, боясь в одиночку отправиться в потусторонний мир, завладеет душой живого, ангакок знает, где ее искать.

Иногда загробное путешествие шамана происходит во время каталептического транса, имеющего все внешние признаки смерти. Так было с одним шаманом на Аляске; он рассказывал впоследствии, что умер и два дня шел по дороге умерших: эта дорога была хорошо утоптана теми, кто прошел перед ним. В пути он все время слышал плач и жалобы; он узнал, что это живые оплакивают своих умерших. Он пришел в большую деревню, во всем похожую на деревни живых; две тени ввели его в жилище, посреди которого пылал огонь, а на раскаленных углях жарилось несколько кусочков мяса; у теней, однако, были живые глаза, которыми они следили за движениями шамана. Его спутники запретили ему трогать мясо (шаману, попробовавшему яства в стране умерших, было бы нелегко возвратиться на землю). Побыв некоторое время в деревне, шаман отправился дальше, дошел до Млечного Пути, долго шел по нему, пока наконец не спустился в собственную могилу. Когда он вошел в могилу, его тело вернулось к жизни, и, оставив кладбище, шаман возвратился в деревню и рассказал о своих приключениях[16].

Мы здесь имеем дело с экстатическим переживанием, содержание которого выходит за пределы сферы собственно шаманизма, но которое, будучи доступным другим избранным человеческим существам, очень распространено в шаманской среде. К этому виду экстатических путешествий в запретные зоны относятся сошествие в Ад и восхождение в небесный Рай; подобные подвиги фигурируют среди деяний полинезийских, тюрко-татарских, североамериканских и других героев и питают соответствующую мифологию этих народов.

Возвращаясь к эскимосским шаманам, заметим, что их экстатические способности позволяют им предпринимать любое "духовное" путешествие в любую космическую страну. Шаманы всегда принимают меры предосторожности, привязывая себя веревками так, чтобы можно было путешествовать только "в духе"; в противном случае есть опасность унестись в пространство и исчезнуть навсегда. Крепко связанные, а иногда и отделенные от зрителей перегородкой, они прежде всего вызывают дружественных им духов и с их помощью оставляют свой мир, чтобы достичь Луны, глубин океана или недр Земли. Именно таким образом эскимосского шамана с Баффиновой Земли его дух-помощник (в данном случае медведь) унес на Луну: там шаман увидел дом, дверь которого - пасть моржа - грозила разорвать непрошеного гостя на куски (хорошо известный мотив "трудного вхождения", к которому мы еще вернемся). Успешно проникнув в дом, он встретил там Человека с Луны и его жену, Солнце. После многочисленных приключений он благополучно возвратился на

Землю, а его тело, которое во время экстаза было неживым, подало признаки жизни. После этого шаман освободился от всех связывающих его веревок и рассказал зрителям о перипетиях своего путешествия[17].

Такие сеансы, предпринимаемые без видимого мотива, в определенной мере повторяют полное опасностей путешествие посвящения, включающее, в частности, прохождение через "узкую дверь", которая открывается только на мгновение. Эскимосский шаман чувствует потребность в таких экстатических путешествиях, так как именно во время транса он становится по-настоящему самим собой; мистическое переживание ему необходимо потому, что оно является частью его подлинной личности.

Но не только "духовные" путешествия ставят его перед такими инициационными испытаниями. Эскимосов периодически терроризируют злые духи, а задачей шамана является их изгнание. В таких случаях сеанс предусматривает жестокую борьбу между дружественными духами шамана и злыми духами (душами умерших или духами Природы, разгневанными нарушением табу). Иногда шаман оставляет жилище, а потом возвращается с окровавленными руками[18].

Непосредственно перед трансом шаман выполняет движения, напоминающие ныряние. Даже если считается, что он уходит в подземные страны, он делает вид, что ныряет и выныривает на поверхности океана. Тальбитцеру рассказывали, что один шаман "трижды выныривал, прежде чем ему удалось хорошо нырнуть"[19]. Чаще всего о шамане говорят "тот, кто опускается в морскую глубину"[20]. Как мы видели, погружение под воду символически представлено на нарядах многих сибирских шаманов (утиные лапы, рисунки ныряющих птиц и т. п.). Ведь в глубинах океана пребывает Мать морских Животных - мифическая формула Великой Богини Зверей, кормилицы и матери всякой жизни, от благосклонности которой зависит существование племени. Поэтому шаман должен периодически спускаться вниз, чтобы возобновить духовный контакт с Матерью Животных. Но, как мы уже заметили, ее большое значение в религиозной жизни общины и в мистическом опыте шамана вовсе не исключает культа Силы - Наивысшего Существа небесного мира, которое, со своей стороны, управляет погодой, посылая ураганы или снежные бури. Видимо, именно поэтому эскимосские шаманы не специализируются исключительно на морских погружениях или только на вознесениях на Небо: их профессия требует того и другого.

Нисхождение к Таканакапсалук, Матери Тюленей, предпринимается по индивидуальной просьбе в случае болезни или невезения на охоте, и тогда шаману платят. Но иногда случается, что дичи вообще нет, и всей деревне грозит голод: тогда все жители собираются в жилище, где проводятся сеансы, и экстатическое путешествие шамана осуществляется во имя всего сообщества. Присутствующие должны развязать свои пояса и шнурки и сидеть спокойно с закрытыми глазами. Шаман некоторое время молча глубоко дышит, затем начинает вызывать духов-помощников. Когда они прибывают, шаман шепчет: "Предо мной открытая дорога! Дорога открыта!" - а соплеменники хором повторяют: "Да будет так!" И действительно, земля раскрывается, но через мгновение закрывается снова, и шаман еще долго борется с неизвестными силами, прежде чем наконец закричит: "Вот, теперь дорога совсем открыта!" А участники хором выкрикивают: "Пусть дорога перед ним остается открытой, пусть перед ним будет дорога!" Сначала под кроватью, затем все дальше и дальше слышится крик: "Халала-хе-хе-хе, халала-хе-хе-хе!" - это знак, что шаман отправился в путь. Крик все удаляется и наконец совсем затихает.

В это время собравшиеся, закрыв глаза, поют хором, и случается, что одежда шамана - снятая им перед сеансом - оживает и начинает летать по дому, над головами присутствующих. Слышны вздохи и глубокое дыхание давно умерших: это прежние шаманы прибывают, чтобы помочь своему собрату в опасном путешествии. Кажется, будто их дыхание и вздохи доносятся из глубочайшей пучины, будто они - морские животные.

Достигнув глубины океана, шаман видит три больших непрерывно движущихся камня, преграждающих ему дорогу: он должен пройти между ними, рискуя быть раздавленным. (Еще один образ "узкого перехода" на пути к высшему бытию: он непреодолим для "непосвященных", то есть неспособных вести себя как "дух".) Преодолев это препятствие,

шаман идет по тропинке и подходит к своеобразной бухте; на возвышенности стоит каменный, с узкой дверью, дом Таканакапсалук. Шаман слышит дыхание и сопение морских животных, но он их не видит. Вход охраняет оскалившая зубы собака: она опасна для тех, кто боится, но шаман проходит над ней, и собака понимает, что имеет дело с очень могущественным магом. (Все эти препятствия ожидают каждого шамана; но по-настоящему сильные шаманы достигают морских глубин и встречаются с Таканакапсалук непосредственно, ныряя под шатер или хижину так, как если бы они проскользнули в трубу...)

Если богиня разгневана на людей, то перед ее домом возвышается высокая стена. Шаман должен ее разрушить ударом плеча. Иные говорят, что у дома Таканакапсалук нет крыши, чтобы богиня со своего места у огня могла лучше видеть человеческие деяния. Всякого рода морские животные собраны в пруду, расположенном справа от очага, слышны их крики и дыхание. Лицо богини закрывают волосы, она растрепана и неумыта: это человеческие грехи довели ее почти до болезни. Шаман должен приблизиться к ней, взять ее за руку и расчесать ей волосы (у богини нет пальцев, чтобы расчесаться самой). Но сначала он должен преодолеть еще одно препятствие: отец Таканакапсалук, принимая его за умершего на пути в Страну Теней, хочет его схватить, но шаман кричит: "Я из плоти и крови!" - и ему удается благополучно пройти.

Расчесывая Таканакапсалук, шаман говорит ей: "У людей уже нет тюленей!.." - а богиня отвечает ему на языке духов: "Тайные аборты женщин и нарушения табу - употребление в пищу вареного мяса - закрыли животным дорогу!" Шаман должен пустить в ход все средства, чтобы успокоить богиню; в конце концов она открывает пруд и освобождает животных. Соплеменники слышат их движение в глубине моря, а потом прерывистое дыхание шамана, как будто он вынырнул на поверхность из глубины. Затем долгая тишина. Наконец шаман говорит: "Я должен кое-что сказать", на что все отвечают: "Так скажи это! Скажи!" - и шаман на языке духов призывает исповедаться в грехах. Женщины по очереди признаются в абортах или в нарушении табу, выражая раскаяние[21].

Как мы видим, это экстатическое путешествие в глубину моря встречает ряд препятствий, поразительно напоминающих инициационные испытания. Мотив перехода через непрерывно открывающееся и закрывающееся пространство или по узкому, как волос, мосту, адская собака, успокоение разгневанного божества - эти лейтмотивы повторяются как в рассказах о посвящении, так и в сообщениях о мистическом путешествии в "потусторонний мир". И в первом, и во втором случае речь идет все о том же прорыве онтологического уровня - об испытаниях, которые должны подтвердить, что тот, кто прикладывает такое усилие, преодолел человеческое состояние, то есть он подобен "духам" (представление, которое явно показывает перемену онтологического характера - обретение доступа к миру "духов"); в противном случае, если бы шаман не был "духом", он никогда не смог бы преодолеть такой узкий переход...

Кроме шаманов, каждый эскимос также может советоваться с духами; для этого используют способ, именуемый киланек. Нужно посадить больного на землю и поддерживать его голову ремнем; затем вызываются духи, и когда его голова становится тяжелой, это означает, что духи уже прибыли. Им задают вопросы: если голова тяжелеет, то ответ считается положительным; если же она становится легче, значит ответ отрицательный. Этим способом гадания с помощью духов часто пользуются женщины. Иногда к нему прибегают и шаманы, причем вместо головы им служит собственная нога[22].

Все это становится возможным благодаря всеобщей вере в духов, а особенно, в реальную связь с душами умерших. Мистические переживания эскимосов в некотором смысле представляют собой элементарный спиритизм. Эскимосы боятся только тех умерших, которые в результате различных нарушений табу становятся злыми и коварными. С другими охотно завязываются контакты. К умершим добавляется огромное количество духов природы, которые, каждый по-своему, оказывают эскимосам услуги. Каждый эскимос может получить помощь и покровительство духа или умершего, но этого недостаточно для обретения шаманских способностей. Как и во многих других культурах, здесь шаманом является только тот, кто через мистическое призвание или добровольный поиск подчиняется наставлениям учителя, успешно проходит испытания посвящения и становится способным к экстатическим

переживаниям, недоступным для остальных смертных.

Североамериканский шаманизм

У многих североамериканских племен шаманизм доминирует в религиозной жизни или по крайней мере составляет ее важнейший аспект. Шаман, однако, никогда не монополизирует весь религиозный опыт. Кроме него существуют другие служители сакрального: жрец, колдун (черный маг); с другой стороны, как мы видели (см. выше), каждый старается в собственных интересах обрести некоторое количество магико-религиозных "сил", отождествляемых чаще всего с определенными "духами"-хранителями или помощниками. Тем не менее шаман отличается - как от своих коллег-шаманов, так и от мирян - интенсивностью магико-религиозных переживаний. Каждый индеец может обрести "духа-хранителя" или какую-либо "силу", которая открывает ему возможность "видения" и увеличивает его сакральный потенциал; но только шаман, благодаря своим связям с духами, может глубоко проникать в сверхъестественный мир; другими словами, только он может освоить технику, которая обеспечивает свободные экстатические путешествия.

Отличие шамана от других священнослужителей (жрецов и черных магов) не столь явно выражено. Суонтон предложил следующее деление: жрецы работают для целого племени или народа или, по крайней мере, для какого-то сообщества, тогда как авторитет шамана зависит от его личного мастерства[23]. Но Парк[24] справедливо замечает, что в некоторых культурах (например, северо-западного побережья) шаманы выполняют некоторые жреческие функции. Уисслер[25] склоняется к традиционному различию между, с одной стороны, знанием и практикой ритуалов, определяющих жреческий статус, и, с другой стороны, непосредственным переживанием сверхъестественных сил, характерным для шамана. Обычно это различие очевидно; но не следует забывать, что шаман тоже, повторим это еще раз, обязан овладеть определенным набором доктрин и традиций, и иногда он проходит практику у старого мастера или принимает посвящение от "духа", который передает ему шаманскую традицию племени.

В свою очередь Парк[26] определяет североамериканский шаманизм как сверхъестественную силу, которой шаман овладевает в результате непосредственного личного опыта. "Эта сила обычно используется таким образом, что вызывает интерес у всего сообщества. Поэтому практика колдовства может быть такой же важной частью шаманизма, как и исцеление от болезни или околдовывание дичи во время общей охоты. Под словом "шаманизм" мы будем понимать все практики, с помощью которых смертные могут овладевать серхъестественной силой, использование этой силы в добрых или злых целях, а также все концепции и верования, связанные с такими силами". Это определение удобно и позволяет соединить много довольно разнородных явлений. Что касается наших задач, то мы предпочли бы подчеркнуть экстатические способности шамана в противоположность жрецу и его положительную функцию по сравнению с антиобщественными делами колдуна или черного мага (хотя во многих случаях североамериканские шаманы, как, впрочем, и шаманы во всех других регионах, сочетают обе позиции).

Главной функцией шамана является целительство, но он играет важную роль также и в других магико-религиозных обрядах, таких, как, например, общая охота[27], и - там, где есть, - в тайных обществах (типа Midewiwin) или мистических сектах (типа "Ghost-Dancereligion" - "Религии Танцующих Духов"). Североамериканские шаманы, как и все им подобные, утверждают, что они имеют власть над атмосферой (вызывают или прекращают дожди и т. п.), знают будущие события, находят воров и т. д. Они защищают людей от порчи колдунов, а в старые времена достаточно было, чтобы шаман из племени павиотсо указал преступного колдуна, чтобы того убили, а его дом сожгли[28]. Похоже, что в прошлом, по крайней мере в некоторых племенах, магическая сила шаманов была более эффективной и зрелищной. Павиотсо еще рассказывают о древних шаманах, которые брали в рот горящие угли и без каких-либо последствий дотрагивались до раскаленного докрасна железа[29]. В наши дни шаманы становятся преимущественно целителями, хотя их ритуальные песни и даже их собственные заявления говорят о чуть ли не божественном могуществе. "Мой белый брат, - сказал Рейгану шаман из племени апачей, - ты, наверное, мне не поверишь, но я всемогущ. Я никогда не умру. Если ты выстрелишь в меня из ружья, пуля не долетит до моего тела, а если и долетит, то не причинит мне ни малейшего вреда... Если ты вонзишь мне в горло нож,

направляя его вверх, то он выйдет через макушку, не причинив мне вреда... Я - всемогущий. Если я захочу кого-либо убить, то мне достаточно протянуть руку и коснуться его, чтобы он умер. Мое могущество равно могуществу Бога"[30].

Возможно, это эйфорическое сознание всемогущества связано с инициационными смертью и воскресением. Во всяком случае, магико-целительские возможности, которыми обладает североамериканский шаман, вовсе не исчерпывают ни экстатических, ни магических его способностей. Можно предположить, что современные тайные общества и мистические секты в значительной части овладели экстатической деятельностью, присущей некогда шаманизму; вспомним, например, экстатические путешествия на Небеса основателей и пророков недавних мистических движений, о которых мы уже упоминали и которые морфологически относятся к сфере шаманизма. Что касается шаманистической идеологии, то она глубоко проникла в отдельные области североамериканской мифологии[31] и фольклора, особенно там, где это связано с загробной жизнью и путешествиями в Преисподнюю.

Шаманский сеанс

Вызванный к больному шаман пытается прежде всего выяснить причину болезни. Различаются два основных типа болезней: те, которые возникают из-за внедрения болезнетворного предмета, и те, которые обусловлены "потерей души"[32]. Лечение принципиально различное в зависимости от гипотезы: в первом случае речь идет об устранении причины болезни, во втором же - о нахождении и возвращении беглой души больного. В последнем случае шаман, несомненно, необходим, так как только он может увидеть и поймать душу. В обществах, где кроме шаманов существуют еще и знахари и целители, они могут успешно лечить некоторые болезни, но потеря души всегда остается проблемой шаманов. В случае болезни, вызванной внедрением вредного магического объекта, шаман, благодаря своим экстатическим способностям, а не рассуждению, основанному на мирских знаниях, сумеет распознать причину; он располагает многими духами-помощниками, которые ищут для него причину болезни, а сеанс обязательно предусматривает вызов этих духов.

Причины бегства души могут быть самыми разнообразными: ее провоцируют сны; пытаются сманить с собой умершие, которые не решаются сами отправиться в страну теней и блуждают вокруг стоянок; или, наконец, сама душа больного может заблудиться вдали от своего тела. Информатор из племени павиотсо говорил Парку: "Когда кто-либо скоропостижно умирает, следует вызвать шамана. Если душа не ушла слишком далеко, шаман может привести ее назад. Для этого он входит в транс. Если же душа улетела далеко в потустронний мир, то шаман уже не может ничего сделать: слишком велико расстояние"[33]. Душа оставляет тело во время сна, и если кого-либо внезапно разбудить, это может его убить. Никогда нельзя резко будить шамана.

Вредные предметы обычно высылаются колдунами. Это маленькие камушки, животные, насекомые; маг не внедряет их in concreto (в прямом смысле этого слова), а создает силой своих мыслей[34]. Их также могут посылать духи, которые иногда и сами вселяются в больного[35]. Открыв причину болезни, шаманы извлекают магические объекты посредством высасывания.

Сеансы проводятся ночью, почти всегда в доме больного. Ритуальный характер лечения явно выражен: шаман и больной обязаны соблюдать определенное количество запретов (оба избегают женщин в период менструации или беременных, и вообще, всяких источников нечистот; не прикасаются к мясным или соленым блюдам; шаман приступает к основательным очищениям, применяя рвотные средства и т. п.). Иногда и семья больного соблюдает пост и воздержание. Шаман же купается на рассвете и на закате, предается медитациям и молитвам. Поскольку сеансы публичные, они вызывают во всей общине некоторое религиозное напряжение, а при отсутствии других религиозных церемоний, шаманское исцеление является настоящим ритуалом. Даже приглашение шамана членом семьи и установление оплаты носят сами по себе ритуальный характер[36]. Если шаман требует слишком высокую цену или не берет ничего - он заболевает. Впрочем, это не он, а его "сила" устанавливает гонорар за лечение[37]. Только его семья имеет право на бесплатное лечение.

Многие сеансы были описаны в американской этнологической литературе[38]. В общих чертах они похожи друг на друга. Поэтому целесообразно будет подробно представить одно или два из самых лучших описаний.

Шаманское лечение у павиотсо[39]

Согласившись взяться за исцеление, шаман расспрашивает о занятиях больного до болезни, чтобы угадать ее причину. Затем он дает указания о том, как изготовить палку, которую нужно поставить у изголовья больного: эта палка длиной от 3 до 4 футов делается из ивы, а к концу ее прикрепляется принесенное шаманом орлиное перо. Это перо оставляют рядом с больным на первую ночь; палку заботливо охраняют от нечистых контактов. (Достаточно, чтобы до нее дотронулся койот или собака, и шаман заболеет или потеряет свои способности.) Обратим внимание на значение орлиного пера в североамериканском шаманском лечении: этот символ магического полета, вероятнее всего, связан с экстатическими переживаниями шамана.

Шаман приходит в дом больного около девяти часов вечера в обществе своего переводчика, "глашатая", в обязанности которого входит громкое повторение всех слов, которые шепчет шаман. (Переводчик обычно также получает оплату, достигающую половины гонорара шамана.) Иногда перед сеансом переводчик читает молитву, а затем обращается непосредственно к болезни с информацией о прибытии шамана. Еще раз он появляется в середине сеанса, чтобы ритуально умолять шамана об излечении больного. Некоторые шаманы, кроме того, используют танцовщицу, которая должна быть красивой и целомудренной; она танцует вместе с шаманом или одна, когда тот приступает к высасыванию. Однако участие танцовщиц в магических исцелениях кажется весьма поздним нововведением, по крайней мере у павиотсо[40].

Шаман подходит к больному, у которого открыты торс и стопы, и начинает тихо петь. Стоящие под стенами зрители повторяют вместе с переводчиком следующие одна за другой песни. Шаман импровизирует эти песни и после сеанса забывает их; их роль заключается в вызове духов-помощников. Но вдохновение имеет чисто экстатический характер: некоторые шаманы утверждают, что во время концентрации, предшествующей сеансу, их вдохновляет их "сила"; другие считают, что их песни приходят от палки с орлиным пером[41].

Через некоторое время шаман встает и прохаживается вокруг центрального очага в жилище. Танцовщица, если она есть, следует за ним. Затем шаман возвращается на место, закуривает трубку, несколько раз затягивается и передает ее зрителям по кругу, которые по его приглашению тоже затягиваются по одному-два раза. Все это время поются песни. Следующий этап зависит от характера болезни. Если больной находится в бессознательном состоянии, то нет сомнений, что он страдает "потерей души"; в этом случае шаман должен немедленно входить в транс, яика. Если же болезнь вызвана другой причиной, шаман может войти в транс, чтобы установить диагноз и обсудить со своими "силами" способ лечения. К такому виду диагностики, с вхождением в транс, прибегает только достаточно сильный шаман.

Когда дух шамана возвращается с победой из экстатического путешествия в поисках души больного, зрителям он сообщает об этом сам, подробно рассказывая о своих приключениях. Поскольку целью транса является изучение причины болезни, тайну шаману открывают образы, которые он видит в экстазе: если он видит воздушный вихрь, то это знак, что болезнь вызвана именно этим вихрем; если он видит, как больной прохаживается среди свежих цветов, то выздоровление гарантировано; если же цветы увядшие, то смерть неизбежна, и т. д. Выходя из транса, шаман долго напевает, пока полностью не придет в сознание. Он поспешно передает свои экстатические впечатления, а если он распознал причину болезни в предмете, внедренном в тело больного, то сразу же приступает к его извлечению: он сосет ту часть тела, которая - как он видел во время транса - является очагом болезни. Обычно шаман сосет непосредственно кожу; некоторые, однако, сосут ее через кость или ивовую трубку. На протяжении всей этой процедуры переводчик и зрители хором поют вплоть до момента, когда шаман их оборвет, резко потрясая колокольчиком. Высосанную кровь шаман выплевывает в маленькую ямку и повторяет всю церемонию, то есть несколько раз затягивается трубкой, танцует вокруг костра и снова начинает сосать до тех пор, пока ему не удастся вытянуть весь

магический предмет: маленький камушек, ящерицу, насекомое или червя. Он показывает его всем, а затем выбрасывает в маленькую ямку, засыпая ее песком. Песни и ритуальное курение трубки продолжаются до полуночи; затем наступает получасовой перерыв, во время которого присутствующим подается еда согласно указаниям шамана, хотя сам он ничего не ест и внимательно следит, чтобы ни одна крошка не упала на землю; остатки трапезы старательно закапываются в землю.

Церемония заканчивается рано на рассвете. Перед самым ее окончанием шаман приглашает присутствующих к общему танцу вокруг огня; танец длится от пяти до пятнадцати минут, ведет его сам шаман, напевая. Затем он дает семье больного указания относительно его питания и решает, какие рисунки следует нарисовать на его теле[42].

Таким же образом шаман павиотсо вытягивает пули и наконечники стрел[43]. Шаманские сеансы ясновидения и управления погодой проводятся гораздо реже, чем сеансы исцеления. Но, как известно, шаман может вызвать дождь, задержать тучи, растопить лед в реках - одним пением или потрясанием пера[44]. Как мы уже говорили, его магические способности, по-видимому, некогда были намного мощнее, и тогда он охотно ими хвастался. Некоторые шаманы павиотсо пророчествуют или интерпретируют сны. Однако они не играют никакой роли во время войны, когда они подчинены военным вождям[45].

Шаманский сеанс у ачумавов

Жем де Ангуло привел исчерпывающее описание шаманского лечения у ачумавов[46]. Как мы вскоре убедимся, в этом сеансе нет ничего таинственного или неясного. Шаман иногда погружается в медитации, sotto voce (тихо) бормоча: он разговаривает со своими дамагоми, "силами" (духами-помощниками), чтобы узнать причину болезни, ведь в действительности именно дамагоми ставят диагноз[47]. Обычно различаются шесть категорий болезней: 1) видимые несчастные случаи; 2) нарушение табу; 3) шок, вызванный появлением чудовищ; 4) "плохая кровь"; 5) отравление другим шаманом; 6) потеря души.

Сеанс проводится вечером в доме больного. Шаман становится на колени рядом с больным, лежащим на земле головой на восток. "Шаман колышется, тихо бормоча, с полузакрытыми глазами. Сначала это плаксивое мурлыкание, как если бы шаман хотел петь вопреки какой-то внутренней боли. Это мурлыкание становится все громче, оно приобретает форму настоящей, хотя все еще тихой мелодии. Зрители умолкают, они начинают внимательно слушать. У шамана еще нет его дамагоми, который пребывает, возможно, где-то в далеких горах, а может быть и совсем рядом в ночном воздухе. Песня должна привлечь его, пригласить и даже заставить прийти [...]. Эти песни, как и все песни ачумавов, построены на одной или двух строках текста и содержат две-три, иногда четыре музыкальные фразы. Песня повторяется десять, двадцать, тридцать раз без перерыва - сразу за последней нотой следует первая без музыкальной паузы. Поется песня в унисон. Такт отбивается руками и не имеет ничего общего с ритмом мелодии. То есть в нем есть некий свой ритм, но монотонный и без акцентов. В начале песни каждый из участников отбивает свой такт, но после нескольких повторений такты синхронизируются. Шаман несколько тактов поет сам, затем добавляется еще несколько голосов, и вскоре поют уже все. Тогда шаман умолкает, оставляя работу по вызову дамагоми зрителям. Конечно, лучше петь громко и дружно, поскольку так больше шансов разбудить спящего где-то поблизости дамагоми. Но его будит не только физический шум: еще лучше действует искреннее волнение участников. (Это не моя интерпретация. Я лишь повторяю то, что мне говорили многие индейцы.) В это время шаман сосредоточивается. Он закрывает глаза, вслушивается. Вскоре он чувствует появление своего дамагоми - вот он приближается, летает в ночном воздухе, среди деревьев, под землей, везде, даже в его собственном животе [...]. И тогда, в любой момент песни, шаман вдруг хлопает в ладоши и все замолкают. Глубокая тишина (среди природы, под звездами, у мерцающего очага, эта неожиданная тишина после быстрого, почти гипнотического ритма песни производит огромное впечатление). И тогда шаман обращается к своему дамагоми. Он говорит громко, как если бы он обращался к глухому. Он говорит быстро, отрывисто, монотонно, на обычном, всем понятном языке. Предложения короткие. И все, что он говорит, "переводчик" в точности повторяет, слово в слово [...]. Шаман настолько возбужден, что путается в своих словах. Переводчик, если он давно работает с этим шаманом, прекрасно знает все свойственные ему

ошибки [...]. Шаман же все глубже входит в состояние экстаза, он обращается к своему дамагоми, а тот отвечает на его вопросы. Он настолько соединяется со своим дамагоми, настолько переходит в него, что уже сам точно повторяет все слова дамагоми [...]"[48].

Диалог шамана с его "силами" бывает иногда удивительно монотонным; шаман жалуется, что дамагоми заставил себя долго ждать, а тот оправдывается: он заснул возле потока и т. п. Шаман отсылает его и призывает другого. "Шаман останавливается. Открывает глаза. Он выглядит как человек, пробудившийся после глубокой медитации. У него несколько ошеломленный вид. Он просит свою трубку. Переводчик набивает ее, раскуривает и подает ему. Все расслабляются, потягиваются, закуривают папиросы, начинают разговаривать, шутить, кто-то подкладывает дрова в огонь. Сам шаман тоже присоединяется к шуткам, но все реже и реже по мере того, как проходит время - полчаса, час, два. Он становится все более рассеянным и серьезным. Возобновляет свои попытки, еще и еще раз [...]. Иногда это длится часами. А иной раз не больше часа. Иногда разочарованный шаман отказывается продолжать исцеление. Его дамагоми ничего не находят. Или просто боятся: "отрава" оказалась очень могущественным дамагоми, более сильным, чем они [...]. Бесполезно с ним сражаться"[49].

Найдя причину болезни, шаман приступает к исцелению. За исключением случаев потери души, задача заключается в том, чтобы извлечь "болезнь" или высосать некоторое количество крови. Вместе с высосанной кровью шаман вытаскивает зубами маленький предмет, "похожий на небольшой кусочек белой или черной нити, иногда же напоминающий обрезок ногтя"[50]. Один ачумави сказал автору: "Я не верю, что все эти штуки выходят из тела больного. Шаман всегда держит их во рту перед началом лечения. Он только привлекает ими болезнь, они служат для вытягивания яда. А иначе как его вытянешь?"

Некоторые шаманы просто высасывают кровь. Один шаман объяснял, как он это делает: "Это черная кровь, то есть плохая кровь. Сначала я выплевываю ее на руки, чтобы увидеть, есть ли в ней болезнь. При этом я слышу, как мои дамагоми спорят. И все они хотят, чтобы я дал им напиться. Они хорошо поработали для меня. Они помогли мне. Теперь они все разгорячены. Их мучит жажда. Они хотят пить. Хотят напиться крови..." Если шаман не даст им крови, дамагоми гневаются и громко протестуют. "Тогда я пью кровь. Глотаю ее. Даю им. И это их успокаивает. Это их утешает. Это их охлаждает..."

Согласно наблюдениям Ангуло, "плохая кровь" не высасывается из тела больного; это скорее "продукт кровоизлияния истерической природы в желудке шамана". Действительно, по окончании сеанса шаман выглядит очень усталым; он выпивает два или три литра воды и "засыпает тяжелым сном"[51].

Как бы то ни было, высасывание крови скорее всего является искаженной формой шаманского исцеления. Как мы помним, некоторые сибирские шаманы тоже пьют кровь жертвенных животных и утверждают, что в действительности ее жаждут и пьют духи-помощники. Этот необычайно сложный обряд, основанный на священной ценности горячей крови, является только "вторично шаманским" и, в сочетании с другими обрядами, входит в различные магико-религиозные комплексы.

В случае, если выявлено отравление другим шаманом, целитель после долгого сосания кожи, выхватывает зубами магический предмет и показывает его. Иногда отравитель находится среди зрителей, и тогда шаман отдает ему этот "предмет": "Держи! Вот твой дамагоми, он мне ни к чему!" Если же речь идет о потере души, то шаман, обязательно получив сведения от своих дамагоми, начинает поиск и находит ее, заблудшую в диких местах, на скале и т. д.[52]

Нисхождение в Ад

Сеанс ачумавских шаманов отличается своей умеренностью. Однако это не всеобщее правило. Трансу, который у ачумавов выглядит относительно слабым, в других племенах сопутствуют явные экстатические действия. Шаман шушвапов (племя, проживающее в центре Британской Колумбии) "ведет себя как бешеный, как только наденет ритуальный головной убор (плетеная ткань длиной два и шириной один метр). Он начинает петь песни, которым его научил дух-

покровитель во время посвящения. Он танцует до тех пор, пока весь не взмокнет от пота, и тогда приходит дух, который с ним разговаривает. Затем шаман ложится возле больного и сосет его больное место. Наконец он извлекает ремешок или перо - причину болезни, - которые исчезают, когда он на них подует[53].

Зато поиск заблудшей или похищенной духами души иногда приобретает драматический характер. У индейцев томпсон шаман надевает маску и вступает на тропу, по которой когда-то его предки направлялись в страну мертвых; если он не встречает душу больного, то обыскивает кладбища, где погребены крещеные индейцы. Но в любом случае он вынужден сражаться с призраками, прежде чем ему удастся отнять у них душу больного; возвратившись на землю, он показывает участникам свою окровавленную дубинку. У индейцев туана в штате Вашингтон нисхождение в Ад еще более реалистично: часто поверхность земли раскрывают; шаман имитирует переход через поток; яркой мимикой он изображает борьбу с духами и т. д.[54] У нутка, которые "похищение души" приписывают морским духам, шаман в экстазе ныряет в глубину океана и возвращается мокрый, "иногда из носа или виска у него течет кровь, и он несет похищенную душу, зажав ее в пучке орлиного пуха"[55].

Как и повсюду, при спуске в Ад с целью возвращения души больного шаман идет по подземному пути мертвых, то есть включается в загробную мифологию своего племени. Во время церемонии погребения одна женщина из племени юма потеряла сознание. Когда через несколько часов ее удалось привести в чувство, она рассказала, что с ней случилось. Она вдруг оказалась на коне вместе со своим умершим несколько лет назад родственником. Вокруг нее было много всадников. Направившись на юг, они прибыли в деревню, где жили юма. Она узнала там людей, которых знала при жизни. Все радостно вышли ей навстречу. Но потом она увидела густые клубы дыма, как будто горела вся деревня. Она побежала, но, споткнувшись о кусок бревна, упала на землю. Именно в этот момент она пришла в чувство и увидела склонившегося над ней шамана, который лечил ее[56]. Реже североамериканского шамана вызывают для возвращения кому-либо ангела-хранителя, похищенного покойниками из страны умерших[57].

Но прежде всего для поиска души больного шаман использует свое знание топографии Преисподней и способность экстатического ясновидения. Нет нужды приводить здесь все данные, касающиеся утраты души и ее поиска североамериканским шаманом[58]. Достаточно заметить, что это верование широко распространено в Северной Америке, особенно в ее западной части, а его присутствие также и в Южной Америке исключает гипотезу о довольно позднем заимствовании из Сибири[59]. Мы еще покажем в дальнейшем, что теория потери души как причины заболевания, хотя, вероятно, и более поздняя, чем объяснение болезни каким-либо вредным воздействием, тем не менее представляется довольно архаичной, а ее присутствие на американском континенте не удается объяснить поздним влиянием сибирского шаманизма.

Здесь, как, впрочем, и всюду, шаманскую идеологию (или точнее, ту часть традиционной идеологии, которая была ассимилирована и в значительной мере развита шаманами) мы встречаем также в мифах и легендах, в которых собственно шаманы не фигурируют. Таков так называемый "североамериканский орфический миф", который существует в большинстве племен, особенно на западе и востоке континента[60]. Вот версия йокутов телумни: Один человек теряет жену. Он решает пойти за ней и сторожит у гроба. На вторую ночь она поднимается и идет, словно спящая, направляясь в Типикиниц - страну умерших, распроложенную на западе (или северо-западе). Ее муж следует за ней вплоть до реки, над которой находится постоянно трясущийся и колышущийся мост. Жена оборачивается к мужу и говорит: "Что же ты делаешь, ты живой, ты не сможешь пройти через мост. Ты просто упадешь и станешь рыбой". Посреди моста стоит на страже птица, крики которой так пугают переходящих, что некоторые из них падают с моста. Но у мужчины был талисман, магическая веревка, с помощью которой ему удается перейти через реку. На другом берегу он встречает жену в толпе умерших, танцующих в кругу (классическая форма "Ghost Danse" - "Танца Духов"). Мужчина подходит ближе, и все начинают жаловаться на его плохой запах. Посланец Типикиница, Властелина Преисподней, приглашает его к столу. Сама жена посланца подает ему неисчислимые яства, количество которых, хотя он и ест, никак не уменьшается. Властелин Преисподней спрашивает у него о цели его визита. Выслушав ответ, он говорит, что муж

сможет забрать обратно свою жену, если сумеет бодрствовать всю ночь. Умершие снова идут в хоровод, но мужчина, чтобы не утомлять себя, отходит в сторону и только смотрит. Типикиниц велит ему искупаться. Затем он вызывает его жену, чтобы убедиться, что она действительно является его супругой. Супруги проводят ночь в постели, разговаривая. Перед рассветом мужчина засыпает, а проснувшись, обнаруживает в своих объятиях гнилое бревно. Типикиниц шлет своего посланца, чтобы пригласить гостя на завтрак. Он дает мужчине еще один шанс, и тот спит целый день, чтобы ночью быть бодрым. Вечером все происходит так же, как и накануне. Оба смеются и резвятся до рассвета, и тут мужчина снова засыпает, чтобы проснуться с гнилым бревном в объятиях. Типикиниц снова вызывает его, дает несколько зерен, которые помогут ему перейти через реку, и приказывает оставить Ад. Возвратившись, он рассказывает о своих приключениях, но просит родственников никому об этом не говорить, ибо он умрет, если не спрячется на шесть дней. Но соседи узнают о его исчезновении и возвращении, и мужчина решает во всем признаться, чтобы иметь возможность вернуться к жене. Он приглашает всю деревню на большое пиршество и рассказывает обо всем, что он видел и слышал в царстве умерших. На следующий день он умирает от укуса змеи.

Этот миф поражает сходством всех зарегистрированных вариантов. Мост, веревка, по которым герой проходит через адскую реку, благосклонное лицо (старушка, старичок, Властелин Ада), животное, сторожащее мост, и т. д. - все эти классические мотивы нисхождения в Ад присутствуют почти во всех вариантах. В некоторых версиях (габриэлиньо и др.) испытание, через которое должен пройти герой, является испытанием целомудрия: он должен три ночи быть рядом с женой в воздержании[61]. Версия алибаму говорит о двух братьях, которые отправились за умершей сестрой. Они идут на запад, достигают горизонта; небо там неустойчивое, в постоянном движении. Превратившись в животных, оба брата проникают на тот свет и с помощью Старика или Старушки успешно проходят четыре испытания. Очутившись на высоте, они видят прямо под собой внизу свой земной дом (мотив "Центра Мира"). Они являются свидетелями танца умерших; там есть и их сестра, они касаются ее магическим предметом, она падает, и они забирают ее с собой в тыкве. Но по возвращении на землю они слышат, как их сестра плачет в тыкве, и опрометчиво открывают ее. Душа девушки улетает[62].

Подобный миф зарегистрирован и в Полинезии, но североамериканский миф лучше сохранил память об инициационных испытаниях - обязательном условии перед нисхождением в Ад. Четыре испытания, упомянутые в варианте алибаму, испытание целомудрием и особенно испытание "всенощным бдением" явно носят инициационный характер[63]. "Шаманским" элементом во всех этих мифах является нисхождение в Ад для того, чтобы вернуть оттуда душу любимой женщины. Считается, что шаман может не только снова соединять с телом заблудшие души больных, но также и воскрешать умерших[64], которые, возвратившись из Ада, рассказывают живым о том, что они видели, - точно так же, как это делали те, которые "духом" нисходили в страну умерших, посещали в экстазе Ад и Рай и тысячелетиями питали многовековую визионерскую литературу всего человечества. Было бы преувеличением считать эти мифы продуктами исключительно шаманских переживаний; ясно, однако, что шаманы используют и интерпретируют такие переживания. В варианте алибаму герои ловят душу сестры таким же образом, каким шаман хватает душу больного, заблудшую в стране умерших, чтобы вернуть ее на землю.

Тайные братства и шаманизм

Проблема связей, существующих между собственно шаманизмом, с одной стороны, и различными североамериканскими тайными обществами и мистическими движениями, с другой, весьма сложна и далека от окончательного решения[65]. Можно сказать, что все эти братства, основанные на мистериях, имеют все-таки шаманскую структуру, в том смысле что их идеологии и техники являются частью великой шаманской традиции. Мы приведем в подтверждение несколько примеров, взятых из тайных обществ (типа Мидевивин) и экстатических объединений (типа "Религии Танцующих Духов"). Мы без труда увидим в них главные черты шаманской традиции - посвящение, включающее смерть и воскрешение кандидата, экстатические путешествия в страну умерших и на Небо, внедрение магических субстанций в тело кандидата, открытие тайной доктрины, обучение шаманскому исцелению и т. д. Основное различие между традиционным шаманизмом и тайными обществами состоит в

том, что последние открыты для каждого, кто докажет свои экстатические способности, готов уплатить трубуемую сумму, а прежде всего выразит согласие пройти период испытаний и практики, связанный с посвящением. Мы часто замечаем некоторую оппозицию и даже антагонизм между тайными братствами и экстатическими объединениями, с одной стороны, и шаманами, с другой. Братства, как и экстатические объединения, противостоят шаманизму в той мере, в какой он ассимилируется с колдовством и черной магией. Другой причиной оппозиции является эксклюзитивный дух некоторых шаманских сред; зато тайные общества и экстатитеские объединения проявляют довольно отчетливый прозелитизм, который в конечном итоге ведет к потере шаманами своей исключительности. Все эти мистические братства и секты стремятся к религиозной революции, поскольку они провозглашают религиозное обновление всего общества и даже всех североамериканских индейских племен ("Религия Танцующих Духов"). Потому они сознательно противостоят шаманам, которые в этом отношении представляют не только наиболее консервативные элементы религиозной традиции, но и наименее благородные тенденции племенной духовности.

В действительности, однако, проблема намного более сложна, поскольку - хотя все, что мы сказали, является правдой - в Северной Америке разница между "мирянами" и "священными особами" не столько качественная, сколько количественная: она состоит главным образом в количестве усвоенного последними sacrum (священного). У нас уже был случай показать, что каждый индеец ищет религиозную силу, имеет духа-хранителя, полученного благодаря тем же техникам, какие использует и шаман для достижения своих целей. Разница между мирянином и шаманом является количественной: шаман распоряжается большим количеством духов-покровителей и большей магико-религиозной "силой"[66]. В этом смысле мы могли бы даже сказать, что каждый индеец "занимается шаманством", даже если сознательно не желает быть шаманом.

Если различие между мирянами и шаманами не отличается четкостью, то еще более размыта граница и между шаманскими средами и тайными братствами или мистическими сектами. С одной стороны, у последних мы встречаем техники и идеологии, признанные "шаманскими"; с другой же, шаманы обычно участвуют в важнейших мистериях тайных обществ, а иногда и полностью завладевают ими. Эти связи очень хорошо видны на примере Мидевивина [Mide'wiwin] или так (ошибочно) называемого "Братства Великих Целителей" у оджибвеев. Оджибвеи знают два рода шаманов: вабено ("люди утренней зари", или "восточные люди") и джессаккид (пророки-визионеры, называемые также "жонглерами" и "открывателями тайных истин"). Обе категории соревнуются за шаманский престиж: вабено называют также "людьми огня" - они могут без последствий касаться раскаленных углей; джессаккиды осуществляют исцеления, их устами говорят боги и духи, они являются известными "фокусниками", поскольку умеют мгновенно освобождаться от веревок и цепей[67]. Но как одни, так и другие охотно вступают в Мидевивин: вабено, специализирующиеся на магической медицине и заклинаниях, и джессаккиды, желающие поднять свой престиж в племени. Они составляют, конечно, меньшинство, поскольку "Братство Великих Целителей" широко открыто для тех, кто интересуется духовными делами и может позволить себе вступительный взнос. У меномини, которых во времена Хоффмана было около полутора тысяч, сто человек были членами Мидевивина; из них двое были вабено и пятеро - джессаккиды[68]. Немногие, однако, шаманы должны были оставаться вне Мидевивина.

В данном случае существенно то, что само "Братство Великих Целителей" имеет шаманскую структуру. И даже его членов, миде, Хоффман называет шаманами, хотя другие авторы называют их как шаманами, так и знахарями, пророками, визионерами и даже жрецами. Все эти определения частично обоснованы, поскольку миде играют роль как шаманов-целителей, так и визионеров, а в некоторой мере и жрецов. Мы не знаем исторических источников Мидевивина, но его мифологические традиции не очень далеки от сибирских мифов о "первом шамане". Действительно, рассказывают о том, как Минабожо, посланец Дже Манидо, Великого Духа, посредник между ним и людьми, видя страдания больного и поредевшего человечества, открывает самые благородные тайны выдре и внедряет в ее тело мигис (символ миде), чтобы она стала бессмертной и могла посвящать и освящать людей[69]. Поэтому сумка из кожи выдры играет принципиальную роль в посвящении миде: в нее вкладываются мигис, маленькие ракушки, которые, как считается, имеют магико-религиозную силу[70].

Посвящение кандидатов происходит по основной схеме всех шаманских посвящений. Оно включает откровение тайн (то есть прежде всего миф о Минабожо и о бессмертии выдры), смерть и воскресение кандидата, а также внедрение в его тело большого количества мигис (что удивительно напоминает фарширование "магическими камешками" тела будущего мага в Австралии и в других регионах). Существует четыре степени посвящения, причем три последних посвящения являются лишь повторением первой церемонии. Строится мидевиган [midewigan] - "Большая Целительская Ложа", огороженное пространство 25 на 8 метров; просветы между столбами закладываются зелеными ветками для защиты от любопытных. На расстоянии около тридцати метров сооружается вигвам - парильня для кандидата. Вождь назначает мастера, который открывает кандидату происхождение и свойства бубна и погремушек и учит его пользоваться ими для вызова Великого Бога (Манидо) и заклинания демонов. Его обучают также магическим песням, распознаванию лекарственных растений, лечению и - особо - элементам тайной доктрины. Шесть или пять дней перед церемонией кандидат ежедневно очищается в парильне и присутствует на демонстрации магических сил миде, которые внутри мидевигана на расстоянии приводят в движение различные деревянные фигурки, а особенно собственные сумки. В последнюю ночь кандидат остается со своим наставником в парильне, а на следующее утро, если небо ясное, после очередного очищения начинается церемония посвящения. В "Большой Целительской Ложе" собираются все миде. После долгого безмолвного курения они запевают ритуальные песни, в которых раскрываются тайные (чаще всего непонятные) аспекты древнейшего предания. В определенный момент все миде встают и, подходя к кандидату, "убивают" его прикосновением своих мигис[71]. Кандидат начинает дрожать, падает на колени и, когда ему в рот вкладывают миги, теряет сознание и падает на землю. Затем к нему прикасаются сумкой, и кандидат "воскресает". Его учат магической песне, а вождь дарит ему сумку из шкуры выдры, и кандидат вкладывает в нее свои мигис. Чтобы проверить могущество этих ракушек, кандидат по очереди прикасается ко всем членам братства, которые падают на землю как пораженные громом, чтобы затем воскреснуть после такой же процедуры прикосновения. Теперь кандидат убедился, что ракушки дают как смерть, так и жизнь. На завершающей церемонию трапезе самый старший миде рассказывает предания Мидевивина, а в самом конце новый член поет свою песнь, аккомпанируя себе на бубне.

Второе посвящение проводится по меньшей мере через год после первого. Считается, что магическая сила посвящаемого увеличивается при этом за счет множества мигис, которыми фаршируется его тело, особенно в области суставов и сердца. В третьем посвящении миде получает достаточное количество силы, чтобы стать джессаккидом, то есть он может проделывать все шаманские "фокусы", и получает титул мастера по исцелению. Во время четвертого посвящения в тело посвящаемого вводятся дополнительные мигис[72].

Этот пример показывает нам тесные связи между собственно шаманизмом и североамериканскими тайными братствами: как первый, так и вторые принадлежат к одной и той же архаической магико-религиозной традиции. Но в таких тайных братствах, особенно в Мидевивине, мы можем также заметить попытку "возвращения к истокам", то есть стремление к возвращению связи с древнейшей традицией и к устранению колдунов. Роль духов-помощников и покровителей оказывается довольно скромной, зато большое значение приписывается Великому Духу и небесным путешествиям. Делаются попытки восстановить связь между Землей и Небом, существовавшую на заре времен. Но, вопреки своему "реформаторскому" характеру, Мидевивин возрождает самые архаические техники магико-религиозного посвящения (смерть и воскрешение[73], тело, начиненное "магическими камушками" и т. п.). И, как мы видели, миде становятся знахарями, а посвящение учит их различным техникам магического исцеления (заклинания, магические лекарства, лечение путем высасывания и т. д.).

Несколько иначе обстоит дело с "Medecine Rite", "Знахарским Ритуалом" виннебагов, полный церемониал посвящения которых опубликовал Пол Рэйдин[74]. Здесь также речь идет о тайном братстве, в которое можно быть принятым только после очень сложного ритуала посвящения, состоящего прежде всего в "смерти" и воскрешении кандидата путем прикасания к нему магическими ракушками, хранящимися в сумках из шкуры выдры[75]. Но на этом заканчивается подобие с Мидевивин оджибвеев и меномини. Весьма вероятно, что обряд, построенный на внедрении ракушек в тело кандидата, был довольно поздно (в конце XVII века) включен в

более старую церемонию виннебагов, богатую на шаманские элементы[76]. Поскольку "Знахарский Ритуал" виннебагов имеет некоторое подобие с "знахарской церемонией" поуни, а расстояние, разделяющее эти два племени, исключает возможность непосредственного заимствования, то из этого можно сделать вывод, что оба сохранили следы очень древнего ритуала, принадлежащего к культурному комплексу мексиканского происхождения[77]. Очень вероятно также, что Мидевивин оджибвеев является всего лишь развитием этого ритуала.

Во всяком случае следует подчеркнуть, что "Знахарский Ритуал" виннебагов имел целью вечное обновление посвящаемого. Мифический демиург, заяц, посланный Творцом на Землю в помощь людям, был поражен тем фактом, что люди умирают. Чтобы устранить это зло, он строит ложу для посвящения и сам превращается в маленького ребенка. "Если кто-либо повторит то, что я здесь делал, то будет таким же, каким вы видите меня"[78]. Но Творец иначе мыслит возрождение, которое он дал людям: они смогут перевоплощаться столько раз, сколько пожелают. И "Знахарский Ритуал", в сущности, передает тайну бесконечного возвращения на Землю, открывая настоящий посмертный путь и слова, которые умерший должен сказать Женщине-стражнице потустороннего мира и самому Творцу. Очевидно, что раскрывается также космогония и происхождение "Знахарского Ритуала", поскольку речь всегда идет о возвращении к мифическим началам, об упразднении времени и о соединении таким образом с чудесным моментом Сотворения.

Многие шаманские элементы сохранились также в больших мистических объединениях, известных под названием "Религия Танцующих Духов"; они возникли еще в начале XIX века, но глубоко потрясли североамериканские племена только в конце столетия. Весьма вероятно, что христианство оказало влияние по крайней мере на некоторых из их "пророков"[79]. Мессианское напряжение и ожидание неминуемого "конца света", объявленного пророками и учителями "Религии Танцующих Духов", легко включались в избитый и элементарный христианский опыт. Тем не менее сама структура этого важного народного мистического движения автохтонна; пророки достигали своих видений самым чистым, архаическим образом: они "умирали" и возносились на Небеса, где небесная Женщина учила их, как следует вести себя перед "Господином Жизни"[80]; откровения они получали в трансах, во время которых путешествовали по странам потустороннего мира, а по возвращении рассказывали о том, что видели; во время спонтанных трансов они резались ножами и прижигались, ничего не чувствуя,[81] и т. д.

"Религия Танцующих Духов" предсказывала наступление всеобщего возрождения: тогда все индейцы, живые и мертвые, будут призваны к жизни на "возрожденной земле"; в эту райскую землю они прилетят по воздуху благодаря магическим перьям[82]. Некоторые пророки - такие, как Джон Слокам, основатель движения "трясущихся", - выступали против древней религии индейцев, особенно против знахарей. Но это не помешало шаманам присоединиться к этому движению: они находили в нем древнюю традицию восхождения на Небо и переживания мистического света; "трясуны", как и шаманы, умели воскрешать умерших (см., например, случай воскрешения четырех человек[83]). Главный ритуал этой секты состоял в долгом лицезрении неба и непрерывном дрожании рук - элементарная техника, встречающаяся в еще более искаженных формах на древнем и современном Ближнем Востоке, и всегда в связи с "шаманизирующей" средой. Другие пророки также критиковали магические практики и знахарей племени, но целью этих атак была скорее реформа и обновление; примером может служить пророк Шавано, который в возрасте около тридцати лет был вызван на Небо, где получил новое откровение от Владыки Жизни, которое дало ему возможность познать все прошлые и будущие события; неустанно критикуя шаманизм, он в то же время объявил, что обрел способность исцелять от всех болезней и отводить смерть даже в разгар битвы. Этот пророк считал себя, кроме того, воплощением Манабожо, первого "Великого Демиурга" алгонкинов, и стремился реформировать Мидевивин[84].

Но поразительная популярность "Религии Танцующих Духов" объяснялась простотой ее мистической техники. Чтобы подготовить приход Спасителя рода, члены братства танцевали четыре или пять дней подряд и таким способом входили в трансы, во время которых видели умерших и разговаривали с ними. Танцевали в кругу у костра, пели, но без аккомпанемента бубна. Апостол утверждал новых жрецов, давая им во время танца орлиное перо. Достаточно было, чтобы он прикоснулся таким пером к танцору, и тот падал без сознания: долгое время

он оставался в таком состоянии, в то время как его душа встречалась с мертвыми и разговаривала с ними. Не было недостатка ни в одном шаманском элементе: танцоры становились целителями, надевали "ghost shirts" ("наряды духов") - ритуальные наряды с изображением звезд, мифологических существ и даже видений, достигаемых во время трансов[85], украшали себя орлиными перьями, пользовались парильней[86] и т. д. Отметим, что они танцевали - а танец является мистической техникой, которая, не будучи исключительно шаманской, играет, как мы видели, решающую роль в экстатической подготовке шамана.

Несомненно, "Религия Танцующих Духов" выходит, причем во всех отношениях, за рамки шаманизма в строгом смысле. Например, отсутствие посвящения и традиционного тайного обучения в достаточной степени отличает ее от шаманизма. Но мы имеем здесь дело с коллективным религиозным опытом, кристаллизованным вокруг неизбежности "конца света": сам источник этого опыта - связь с умершими - диктует тому, кто его достиг, упразднение настоящего мира и учреждение (пусть даже временное) некоей "смеси" - когда завершается настоящий космический цикл и зарождается триумфальное восстановление нового, райского цикла. Поскольку мифические видения "начала" и "конца" Времен сравнимы - эсхатология, по крайней мере в некоторых аспектах, сходится с космогонией, - то и в эсхатоне "Религии Танцующих Духов" восстановлено мифическое время оно, когда связь с Небом, с Великим Богом и умершими была доступна каждому человеческому существу. Отличие таких мистических движений от традиционного шаманизма состояло в том, что, сохраняя основные элементы шаманских техник и идеологии, они поддерживали также веру, что придет время, когда весь индейский народ достигнет привилегированного состояния шамана, то есть увидит восстановленным "легкий путь" к Небу - точно такой же, какой существовал на заре Времен.

Южноамериканский шаманизм: разнообразные ритуалы

Судя по всему, шаман играет существенную роль в племенах Южной Америки[87]. Он является не только наилучшим целителем, а в некоторых районах проводником души умершего в новое обиталище, но и посредником между людьми и богами или духами, занимая иногда место жрецов (например, у мохо и манаси восточной Боливии, тайнов Больших Антил и т. д.[88]); он гарантирует соблюдение ритуальных запретов, охраняет племя от злых духов, указывает места удачной охоты и ловли, приумножает дичь[89], управляет атмосферными явлениями[90], облегчает роды[91], предсказывает будущие события[92] и т. д. Благодаря этому шаман пользуется в южноамериканских обществах большим признанием и авторитетом. Только шаманы могут обогащаться, то есть накоплять ножи, расчески, топоры и т. д. Они слывут творцами чудес (в данном случае чисто шаманского характера: магический полет, глотание раскаленных углей и т. п.[93]). У гаранов уважение к шаманам было столь велико, что они чтили их кости: останки особо могущественных шаманов хранились в хижинах, и к ним приходили за советом, принося соответствующие жертвы[94].

Разумеется, южноамериканский шаман, как и его коллеги в других регионах, может выполнять функции колдуна: например, он может превращаться в животное и пить кровь своих врагов. Вера в оборотней широко распространена в Южной Америке[95]. Но своим магико-религиозным положением и общественным авторитетом южноамериканский шаман обязан скорее своим экстатическим способностям, чем престижу мага, так как именно эти экстатические способности дают ему, кроме постоянной прерогативы целителя, возможность мистических путешествий на Небо с целью непосредственной встречи с богами и передачи им человеческих просьб. (Иногда Бог нисходит в церемониальный дом шамана: например, у манаси Бог спускается на землю, разговаривает с шаманом и в итоге уносит его с собой на Небо, но через несколько минут позволяет ему вернуться на Землю[96].)

Как пример жреческой функции, выполняемой шаманом, вспомним периодическую коллективную церемонию арауканов, нгиллатун, целью которой является укрепление связей племени с Богом[97]. Главную роль здесь играет мачи. Именно она входит в транс и посылает свою душу к "Небесному Отцу", чтобы сообщить ему чаяния общины. Церемония проводится публично; в прежние времена мачи поднималась на помост, сооруженный на кустарнике, реве, долго вглядывалась в небо, и у нее возникали видения. Два помощника выполняли функцию явно шаманского характера: "С белыми платками на головах и вымазанными сажей лицами, сидя верхом на деревянных конях, с деревянными мечами и жезлами в руках...

делают вид, что гарцуют, и потрясают своими погремушками с поразительной страстью"[98], в то время как мачи входит в транс. (Мы здесь можем провести параллель с "конем" бурятского шамана и с танцами муриа на деревянном коне[99].) Во время транса мачи остальные наездники сражаются с демонами: осуществляется изгнание злых духов[100]. Когда мачи приходит в сознание, она рассказывает о своем путешествии на Небеса и объявляет, что Небесный Отец исполнил все желания общины. Эти слова встречаются длительными овациями и вызывают всеобщий энтузиазм. Когда шум утихает, мачи выслушивает рассказ о том, что случилось во время ее путешествия на Небо (борьба с демонами, их изгнание ит.д.).

Поражает сходство между этим арауканским ритуалом и алтайской церемонией жертвоприношения коня, после которого начинается небесное путешествие шамана во дворец Бай Ульгена: в обоих случаях мы имеем дело с периодическим ритуалом общины, цель которого - сообщить небесному Богу о чаяниях племени; в обоих случаях главную роль играет шаман, причем исключительно благодаря экстатическим способностям, которые делают возможными его мистическое путешествие в Небо и непосредственный разговор с Богом. Редко случается, чтобы религиозная функция шамана - посредничество между людьми и Богом - вырисовывалась так отчетливо, как у арауканов и алтайцев.

Мы уже отмечали и другие общие черты южноамериканского и алтайского шаманизма: восхождение на деревянный помост (у арауканов, см. выше) или помост, подвешенный к потолку церемониальной хижины с помощью нескольких переплетенных веревок (у карибов Голландской Гвианы), роль небесного Бога, деревянный конь, неистовство участников. Заметим, наконец, что, как и у алтайцев и сибиряков, некоторые южноамериканские шаманы являются проводниками душ. У бакаиров путешествие в потусторонний мир слишком тяжело, чтобы умерший мог совершить его сам; он нуждается в ком-то, кто знает дорогу, кто уже несколько раз прошел по ней; шаман достигает Неба в мгновение ока: для него, говорят бакаиры, Небо не выше, чем дом[101]. У манасика шаман провожает душу умершего на Небо сразу по окончании церемонии погребения. Дорога чрезвычайно далека и трудна; он проходит через джунгли, взбирается на Гору, преодолевает моря, реки и болота, пока не достигнет берега великой реки, которую нужно перейти по мосту, охраняемому божеством[102]. Без помощи шамана душа никогда не смогла бы туда попасть.

Шаманское исцеление

Как и в других регионах, главной и сугубо личной функцией южноамериканского шамана остается целительство[103]. Не всегда оно носит чисто магический характер. Южноамериканский шаман знает лекарственные свойства растений и животных, использует массаж и т. д. Но в подавляющем большинстве случаев заболеваний, имеющих, по его мнению, духовную природу - то есть вызванных бегством души или тем, что духи или колдуны внедрили в тело пациента магический предмет, - он должен прибегнуть к шаманскому исцелению.

Концепция болезни как утраты души, заблудшей или похищенной духом или привидением, широко распространена в бассейне Амазонки и в Андах[104], но редко встречается в тропической Южной Америке. Все же она зафиксирована у нескольких племен из этого региона[105] и даже у яхганов Огненной Земли[106]. Обычно эти представления сосуществуют с теорией о внедрении в тело магического предмета[107], которая, видимо, более распространена.

В том случае, когда речь идет о нахождении души, похищенной духами или умершими, шаман, как считается, оставляет свое тело и отправляется в Ад или в страны, где обитает похититель. У апинаев шаман часто отправляется в страну умерших, которые в панике бегут, а шаман хватает душу больного и возвращает ее в тело. Один из мифов туалипангов рассказывает о душе ребенка, которая была похищена Луной и спрятана в кувшине; шаман отправляется на Луну и, после многочисленных перипетий, открывает кувшин и освобождает душу ребенка[108]. В песнях арауканских мачи говорится о неприятных приключениях души: злой дух заставил больного идти по мосту, или его испугал какой-то покойник[109]. В некоторых случаях мачи, вместо того чтобы начинать поиск души, ограничивается тем, что призывает ее возвратиться и узнать своих родственников[110] - как это делается и в других регионах (например, в ведической Индии). Экстатическое путешествие, предпринятое шаманом ради исцеления, иногда представляет собой искаженный вариант восхождения на Небо, цель которого

перестала быть понятной: говорят, например, что "у таулипангов результат лечения иногда зависит от поединка между двойником шамана и колдуном. Чтобы попасть в страну духов, шаман пьет отвар из лианы, форма которой напоминает лестницу"[111]. Символизм лестницы указывает на то, что транс имеет значение восхождения на Небо. Обычно, однако, духи - похитители душ - или колдуны не живут в небесных странах. Как и во множестве других случаев, шаман таулипангов пользуется скорее смесью религиозных идей, утрачивающих свой глубокий смысл.

Экстатическое путешествие шамана необходимо в большинстве случаев - даже если болезнь не была вызвана похищением души демонами или умершими. Шаманский транс составляет часть лечения: независимо от интерпретации, которую ему присваивает шаман, именно через экстаз он находит настоящую причину болезни и узнает самый эффективный способ лечения. Транс иногда ведет к "одержимости" шамана дружественными ему духами (как, например, у таулипангов и иекуана[112]). Но, как мы уже видели, для шамана "наваждение" часто означает овладение всеми своими "мистическими органами", составляющими в некотором смысле его истинную и полную духовную личность. В большинстве случаев "одержимость" ограничивается поступлением в распоряжение шамана его духов-помощников, реализацией их конкретного присутствия, ощутимого всеми средствами восприятия; и это присутствие, которого требует шаман, приводит не к "трансу", а к разговору шамана с духами-помощниками. В действительности все это еще сложнее, поскольку шаман сам может превращаться в животное, и иногда даже возникает вопрос, принадлежат ли животные крики, раздающиеся во время сеанса, дружественным духам[113] или представляют этапы превращения самого шамана в животное, то есть открытое выражение его подлинной мистической личности.

Морфология южноамериканского шаманского лечения почти всюду такая же. Оно включает окуривание табачным дымом, пение, массаж больной части тела, распознание причины болезни с помощью духов-помощников (здесь в игру входит "транс" шамана, во время которого зрители иногда задают ему вопросы, не связанные непосредственно с болезнью) и, наконец, устранение болезнетворного объекта путем высасывания[114]. Например, у арауканов мачи обращается сначала к "Богу-Отцу", который - несмотря на то, что здесь не исключено влияние христианства, - еще сохраняет свою архаическую структуру (например, андрогинию; к нему обращаются со словами: "Боже-Отче, старушка, которая еси на Небеси..."[115]). Затем мачи обращается к Анчимален, жене или "подруге" Солнца, а также к душам умерших мачи, "о которых говорят, что они в небесах и смотрят на своих коллег, пребывающих на земле"[116]; она просит у них о ходатайстве перед Богом.

Здесь следует отметить важность мотивов вознесения на Небо и воздушной верховой езды в технике мачи, поскольку вскоре после просьбы о помощи и покровительстве Бога и умерших мачи шаманка объявляет, "что скоро она поедет верхом вместе со своими коллегами, невидимыми мачи". Для достижения экстаза мачи использует элементарные средства: танец, движения рук, аккомпанемент погремушек. Танцуя, она обращается к небесным мачи и просит, чтобы те помогли ей во время экстаза. "Когда шаманка начинает терять сознание и чувствует, что вот-вот упадет, она поднимает руки и начинает кружиться. Тогда к ней приближается мужчина, чтобы поддержать ее и не дать упасть. Подбегает другой индеец и исполняет танец ланкан, целью которого является оживление мачи". Транс достигается на верхушке священной лестницы (реве), в состоянии шаткого равновесия.

В течение всей этой церемонии употребляется огромное количество табака. Мачи затягивается дымом и выпускает его в Небо, к Богу. "Я дарю тебе дым!" - говорит она. Но, как замечает автор наблюдений, "ни на одной из церемоний нам не говорили, что табак помогает ей достигнуть состояния экстаза"[117].

По сообщениям европейских путешественников XVIII века, шаманское исцеление предполагало также жертву овцы: шаман вырывал ее еще бьющееся сердце. Сегодня ограничиваются надрезом на жертвенном животном. Но большинство старых и современных наблюдателей единодушны в том, что мачи, используя иллюзионистский прием, внушает зрителям, что она вскрывает грудь и живот больного и обнажает его печень и внутренности[118]. Согласно отцу Уссу (Housse), мачи "как будто вскрывает тело несчастного, копается в нем,

что-то из него извлекает". Затем она показывает причину болезни: камушек, червя, насекомое и т. п. Говорят, что "рана" закрывается сама собой. Но поскольку обычное исцеление не предусматривает видимого вскрытия тела, а только сосание (иногда до крови) части тела, указанной духом[119], то весьма вероятно, что в этом случае мы имеем дело с искаженным применением хорошо известной техники посвящения - магическим вскрытием тела неофита с тем, чтобы снабдить его новыми органами и превратить его в "заново рожденного". В случае арауканского исцеления перемешались две техники - замена внутренних органов кандидата и извлечение болезнетворного предмета; несомненно, это обусловлено отмиранием схемы посвящения (смерть и возрождение, с заменой внутренних органов).

Как бы там ни было, в XVIII веке эта магическая операция сопровождалась каталептическим трансом: шаман (в то время шаманизм был прерогативой скорее мужчин и гомосексуалистов, чем женщин) падал "как мертвый"[120]. Во время транса ему задавали вопросы относительно имени колдуна, вызвавшего болезнь, и т. п. Сегодня мачи также входит в транс и таким образом узнает причину болезни и способ ее излечения; но этот транс не наступает непосредственно после "вскрытия" тела больного. В некоторых случаях нет следа такой магической операции, а есть только след сосания, практикуемого после транса и в соответствии с указаниями духов.

Сосание и извлечение болезнетворного предмета всегда являются магико-религиозными операциями. Чаще всего этот "предмет" действительно имеет сверхъестественное происхождение, поскольку был незаметно внедрен в тело колдуном, демоном или умершим. Этот "предмет" является только ощутимым проявлением "зла", которое приходит из иного мира. Как мы видели в случае арауканов, шаману, несомненно, помогают в работе дружественные духи, а также умершие собратья и даже Бог. Даже магические формулы мачи диктуются Богом[121]. Шаман ямана, также применяющий сосание, чтобы извлечь йекуш (магическое "зло", введенное в тело больного), не пренебрегает и молитвами[122]. У него также есть йефачел, дух-помощник, и когда тот овладевает шаманом, шаман становится совершенно нечувствительным[123]. Но эта нечувствительность обусловлена скорее его шаманским состоянием, поскольку он способен ходить босыми ногами по огню и глотать раскаленные угли[124], подобно своим собратьям в Океании, Северной Америке и Сибири.

Подводя итоги, отметим, что южноамериканский шаманизм все еще обнаруживает много чрезвычайно архаических элементов: посвящение путем ритуальной смерти и воскрешения кандидата, внедрение в его тело магических веществ, восхождение на Небо с целью передачи Всевышнему Богу чаяний всего сообщества, шаманское исцеление путем сосания или путем поиска души больного, экстатическое путешествие шамана как проводника душ, "тайные песни", диктуемые Богом или животными, особенно птицами. Нет нужды давать здесь сравнительное описание всех случаев, в которых мы находим этот шаманский комплекс. Напомним только о сходстве с австралийскими знахарями (внедрение в тело кандидата магических веществ, инициационное путешествие на Небо, исцеление путем высасывания), чтобы показать чрезвычайную древность некоторых техник и верований южноамериканских шаманов. Не нам решать, объясняются ли эти поразительные совпадения тем, что старейшие южноамериканские слои представляют, как и австралийцы, остатки архаического человечества, вытесненные на задворки ойкумены, - или же существовали прямые контакты между Австралией и Южной Америкой через антарктические регионы. Последнюю гипотезу поддерживает ряд ученых[125]. Принимается во внимание также гипотеза о более поздних миграциях из малайско-полинезийского региона в сторону Южной Америки[126].

Древность шаманизма на американском континенте

Проблема "происхождения" шаманизма в обеих Америках еще далека от разрешения. Правдоподобно, что за длительное время некоторые магико-религиозные практики были привнесены в верования и практики первых жителей обеих Америк. Если считать жителей Огненной Земли потомками одной из первых волн иммигрантов, достигших Америки, то мы вправе допустить, что их религия является остатком архаической идеологии; с интересующей нас точки зрения, она включает веру в небесного Бога, шаманское посвящение через призвание или добровольный поиск, связи с душами умерших шаманов и дружественными духами (связи, доходящие иногда до "одержимости"), концепция болезни как результата

внедрения магического объекта или потери души, нечувствительность шамана к огню. Складывается впечатление, что большинство этих элементов присутствуют как в регионах, где шаманизм доминирует в религиозной жизни общества (Северная Америка, эскимосы, сибиряки), так и в регионах, где он является лишь одним из компонентов магико-религиозной жизни (Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия). Потому следует допустить, что определенная форма шаманизма распространилась на обоих американских континентах вместе с первыми волнами иммигрантов, независимо от их "первичной родины".

Разумеется, продолжительные контакты между Северной Азией и Северной Америкой создали возможность значительно более позднего азиатского влияния уже после прибытия первых поселенцев[127]. Роберт Лови (Lowie), вслед за Тайлором (Tylor), Тальбитцером (Thalbitzer), Хеллоуелом (Hallowell) и другими, заметил много общего между лапландцами и американскими племенами, особенно Северо-Восточной Америки. В частности, рисунки на лапландском бубне поразительно напоминают пиктографический стиль эскимосов и восточных алгонкинов[128]. Этот же ученый обратил внимание на сходство между пением лапландских и североамериканских шаманов: у тех и других оно явно инспирировано животными, в первую очередь птицами[129]. Заметим, однако, что это явление наблюдается и в Южной Америке, что, по нашему мнению, исключает недавнее евразийское влияние. Lowie обращает также внимание на сходства между теорией утраты души у североамериканцев и сибиряков, шаманскую игру с огнем (общую для Северной Азии и многих североамериканских племен, таких, как фокс и меномини), потрясание церемониального шатра[130], чревовещание у чукчей и кри, сольто и чеенов, и, наконец, на некоторые общие черты паровой бани при посвящении в Северной Америке и северной Европе, что склоняет к предположению о культурной связи не только Сибирь - Западная Америка, но также и Америка - Скандинавия.

Заметим, однако, что все эти культурные элементы (поиск души, потрясание шаманского шатра, чревовещание, паровая баня, нечувствительность к огню) мы встречаем не только в Южной Америке: самые специфические из них (игра с огнм, паровая баня, потрясание церемониального дома, поиск души) мы наблюдаем во многих других регионах (Африка, Австралия, Океания, Азия), и именно в связи с самыми архаическими формами магии вообще, а особенно с шаманизмом. Роль "огня" и "тепла" в южноамериканском шаманизме кажется нам особенно существенной. Эти мистические "огонь" и "тепло" всегда связаны с достижением определенного экстатического состояния - и эта связь находит свое подтверждение в самых архаических слоях универсальной религии и магии. Господство над огнем, нечувствительность к жару, в том числе и к "мистическому жару", позволяющая переносить как экстремальный холод, так и температуру костра, является магико-религиозным качеством, которое - наряду с другими не менее престижными способностями (вознесение, магический полет и т. п.) - выражает ощутимым образом тот факт, что шаман преодолел человеческое состояние и пребывает уже в состоянии "духов" (см. ниже).

Этих нескольких замечаний нам достаточно для того, чтобы поставить под сомнение гипотезу о недавнем происхождении американского шаманизма. Главные черты этого же шаманского комплекса мы встречаем на всем пространстве от Аляски до Огненной Земли. Североазиатское или даже азиатско-океаническое влияние, вероятнее всего, только укрепило, изредка модифицируя в мелочах, шаманские идеологии и техники, уже широко распространенные в обеих Америках и некоторым образом натурализированные.

Глава 10
Шаманизм в юго-восточной Азии и Океании

Шаманские верования и техники у семангов, сакаев и джакунов

Негритосы обычно считаются старейшими жителями полуострова Малакка. Кари, Карей или Та Педн, Всевышнее Существо семангов, имеет все характерные черты небесного бога (Кари значит "гром", "буря"), но не является собственно объектом культа: к нему обращаются только в случае бури, принося искупительные кровавые жертвы[1]. Знахарь семангов называется хала или халак; этот термин используют также сакаи[2]. Как только кто-либо заболеет, хала с ассистентом отправляются в лиственный шалаш и начинают пение с целью вызова сенои, "божьих братьев"[3]. Через некоторое время из шалаша раздаются голоса самих сенои; хала и его ассистент поют и разговаривают на неизвестном языке, а когда оставляют шалаш, утверждают, что они его забыли[4]. В действительности их устами пели сенои. Нисхождение этих светлых духов проявляется в сотрясениях шалаша (вспомним сеансы североамериканских шаманов, см. выше). Именно они открывают причину болезни и указывают способ ее лечения; считается, что как раз в этот момент хала входит в транс[5].

На самом деле эта техника не так проста, как кажется на первый взгляд. Конкретное присутствие сенои так или иначе подразумевает связь между хала и Небом, если не с самим небесным Богом. "Если бы Та Педн не сказал ему, какое употребить лекарство, когда его подать больному и какие слова при этом сказать, то как же бы хала мог лечить?" - спрашивал один пигмей-семанг[6]. Ведь болезни посылаются самим Та Педном, чтобы покарать грешников[7]. Существование между небесным Богом и хала более прямых связей, чем между Богом и остальными негритосами, подтверждается также тем фактом, что, как считают менри Келантана, хала обладает божественными силами и поэтому не приносит кровавых жертв во время бури[8]. Менрийский хала во время церемонии подпрыгивает в воздух, поет и бросает зеркало и бусы в сторону Кареи[9]; как известно, церемониальное подпрыгивание означает вознесение на Небо.

Но существуют еще более точные сведения относительно связей пигмейского шамана с Небом: во время сеанса у негритосов паханг халак держит между пальцами нитки, сделанные из листьев пальмы, или, согласно другим источникам, тоненькие веревочки. Эти нити или шнуры тянутся к самому Бонсу, небесному Богу, живущему над семью этажами Неба. (Он там живет со своим братом, Тенгом; на остальных этажах Неба никого нет.) Пока длится сеанс, халак непосредственно связан с небесным Богом этими нитями или веревками, которые Бог спускает на время церемонии, а по ее окончании вновь поднимает к себе[10]. Наконец, принципиальный элемент исцеления составляют кристаллы кварца (шебух), связь которых с небосводом и богами Неба мы уже отмечали (см. выше и далее). Эти кристаллы можно получить непосредственно от сенои или изготовить; считается, что сенои живут внутри этих магических камней и находятся в распоряжении хала. Говорят, что целитель видит болезнь в кристаллах, то есть что сенои, находящиеся внутри кристаллов, указывают ему причину болезни и способ ее лечения. Но в кристаллах хала может также увидеть тигра, приближающегося к лагерю[11]. Сам хала также может превращаться в тигра[12], как и келантанские боморы или малайские шаманы и шаманки[13]. Эта концепция свидетельствует о малайском влиянии. Но не следует забывать, что мифический Тигр-Предок во всей Юго-Восточной Азии считается "посвящающим": именно он провожает неофитов в джунгли, чтобы их посвятить (а на самом деле, чтобы их "убить" и "воскресить"). Другими словами, тигр относится к чрезвычайно архаическому религиозному комплексу[14].

Одна негритосская легенда, как нам кажется, сохраняет древний сценарий шаманского посвящения. Она рассказывает о том, что на дороге, ведущей во Дворец Таперна (Та Педна), живет огромный змей Мат Чинои. Он изготавливает ковры для Таперна - прекрасные, с

многочисленными узорами, и развешивает их на балке; под этими коврами он и живет. В его брюхе находится от двадцати до тридцати необычайно красивых женщин-чинои, а кроме того, много головных украшений - гребешки и т. п. Чинои, которого зовут Халак Гихмаль ("Оружие-Шаман"), живет на спине Змея как стражник его сокровищ. Когда какой-либо чинои стремится войти в брюхо Змея, Халак Гихмаль подвергает его двум испытаниям инициационной структуры и смысла. Змей лежит растянувшись под балкой, на которой висит семь ковров, и эти ковры движутся, непрерывно приближаясь друг к другу и удаляясь. Чинои-кандидат должен пройти достаточно быстро, чтобы не упасть на спину Змея. Второе испытание заключается в том, чтобы проникнуть в табакерку, крышка которой очень быстро открывается и захлопывается. Если кандидат успешно проходит оба испытания, он может войти внутрь Змея и взять себе жену из женщин-чинои[15].

Здесь виден инициационный мотив с магическими вратами, открывающимися и закрывающимися во мгновение ока, - этот мотив мы уже встречали в Австралии, Северной Америке и в Азии. Вспомним также, что проникновение внутрь змееобразного чудовища равнозначно посвящению.

У батаков Палавана, другой ветви малайских пигмеев, шаман (бальян) достигает транса через танец - явный знак, что техника подверглась индо-малайскому влиянию. Это влияние еще более заметно в верованиях о судьбе души после смерти. Душа умершего четыре дня остается среди своих; затем она переходит через равнину, посреди которой возвышается дерево. Она взбирается на него и достигает точки, в которой Земля касается Неба. Там находится дух-Великан, который на основании ее поступков при жизни решает, может ли она идти дальше или должна быть брошена в огонь. В стране умерших - семь этажей: это и есть Небо. Дух по очереди проходит эти этажи. Дойдя до последнего, он превращается в светлячка[16]. Число 7 и наказание огнем являются, как мы видели (см. выше и далее), идеями индийского происхождения.

Две другие домалайские туземные народности полуострова Малакка, сакаи и джакуны, доставляют этнологам много хлопот[17]. С историко-религиозной точки зрения, не подлежит сомнению, что шаманизм играет у них намного более существенную роль, чем у пигмеев-семангов, хотя техника остается в принципе той же. Мы видим круглый шалаш из листьев, в который входит хала (сакаи) или поянг (джакуны: вариант малайского термина паванг) со своими ассистентами; представлены также исполняемые ими песни, воззвания к духам-помощникам. Большое значение последних, которые достаются по наследству или обретаются во сне, свидетельствует о малайском влиянии. Иногда духи-помощники вызываются на малайском языке. Внутри шалаша находятся две небольшие пирамиды со ступенями[18] - признак символического восхождения на Небо. Перед сеансом шаман надевает специальный головной убор, украшенный многочисленными лентами[19], - другой признак малайского влияния.

Останки сакайских шаманов хранятся в домах, где они умерли, без погребения[20]. Путеу семангов кента хоронятся с выходящей из могилы головой; считается также, что их душа отправляется на восток, а не на запад, как души остальных смертных[21]. Эти особенности указывают на то, что речь идет о классе избранных существ, которые поэтому наслаждаются посмертной судьбой, отличной от судьбы остальных членов племени. Джакунских поянгов после смерти укладывают на платформах, поскольку "их души возносятся на Небо, тогда как души остальных смертных, тела которых погребаются, нисходят в нижние страны"[22].

Шаманизм на Андаманских и Никобарских островах

Согласно информации Рэдклиф-Брауна, на Северных Андаманах знахарь (око-джума, дословно "тот, кто видит сны" или "тот, кто рассказывает сны") получает свою силу через контакт с духами. С духами встречаются непосредственно, в джунглях или в снах. Но наиболее распространенным средством установления контакта с ними является смерть; если кто-либо умирает и возвращается к жизни, то с этого момента он становится око-джумой. Рэдклиф-Браун видел тяжелобольного человека, который двенадцать часов был без сознания, и его сочли умершим. О другом говорили, что он трижды умирал и воскресал. В этой традиции мы без труда узнаем схему инициационной смерти, после которой наступает воскрешение

кандидата. Но нам неизвестны другие подробности, касающиеся теории и техники посвящения; последние око-джумы уже умерли к тому времени, когда в начале нашего века задумались об объективном их исследовании[23].

Око-джумы обязаны своей репутацией эффективности лечения и метеорологической магии (считается, что они предвидят бури). Но собственно лечение состоит в назначении всем известных и всеми используемых лекарств. Иногда они приступают также к изгнанию демонов, вызвавших болезнь; или же обещают провести лечение непосредственно во сне. Духи открывают им магические свойства различных вещей (минеральных субстанций и растений). Им неизвестно применение кристаллов кварца.

Знахари Никобарских островов исцеляют как путем "вытягивания" магического предмета, вызвавшего болезнь, так и поиском души, похищенной духами. На острове Кар Никобарского архипелага существует очень интересная церемония посвящения будущих знахарей. Обычно юноше, проявляющему болезненный темперамент, суждено быть шаманом; духи недавно умерших предков или друзей показывают свой выбор, оставляя ночью какие-либо знаки (листья, куры со связанными ногами и т. п.) в доме избранника. Если больной не желает быть шаманом, то он умирает. После избрания приступают к публичной церемонии, с которой начинается посвящение: родственники и друзья собираются перед домом; внутри шаманы кладут неофита на землю и укрывают его тело листьями и ветвями, а голову - перьями из куриных крыльев. (В этом укрывании растительностью можно прочесть символическое погребение, а в перьях - магический знак мистической способности летать.) Когда кандидат вновь поднимается на ноги, собравшиеся дают ему бусы и различные символические предметы, которые он должен будет носить на шее в течение всего периода посвящения; по истечении срока послушничества он возвращает эти амулеты владельцам.

Затем для него сооружается трон, на котором неофита переносят из деревни в деревню; и еще ему дают своеобразный скипетр и копье для борьбы со злыми духами. Через несколько дней наставники-шаманы уносят его вглубь джунглей в центральной части острова. Некоторые друзья провожают группу до определенного места; они останавливаются возле входа в "страну духов", поскольку души умерших могли бы испугаться. Тайная наука сводится по сути к обучению танцам и видению духов. Проведя некоторое время в джунглях (то есть в стране умерших), неофит и его учителя возвращаются в селение. Кандидат продолжает танцевать каждую ночь в течение по меньшей мере часа перед своим домом на протяжении всего периода послушничества. Когда период посвящения заканчивается, учителя дают ему жезл. Несомненно, существует еще одна церемония посвящения в шаманы, но нам не удалось найти относительно нее никакой достоверной информации[24].

Это весьма любопытное шаманское посвящение мы встречаем только на острове Кар; оно неизвестно на остальных островах Никобарского архипелага. Некоторые его элементы носят, безусловно, архаический характер (присыпание листьями, уход в "страну духов"), но многие другие свидетельствуют об индийском влиянии (трон неофита, копье, скипетр, жезл). Здесь перед нами типичный пример гибридизации шаманской традиции вследствие культурных контактов с высокой цивилизацией, выработавшей чрезвычайно сложную магическую технику.

Малайский шаманизм

Характерными чертами того, что называется малайским шаманизмом, является вызов духа тигра и достижение состояния лупа. Это бессознательное состояние, в котором духи "овладевают" шаманом и отвечают на вопросы собравшихся. Независимо от того, идет ли речь об исцелении или о коллективной церемонии защиты от эпидемий (как, например, в танцах бельянов на Келантане), малайский сеанс обычно включает вызов тигра. Это связано с тем, что роль мифического Предка, а значит и мастера посвящения, во всем этом регионе отводится тигру.

Бенуа, протомалайское племя, верят, что поянг превращается в тигра на седьмой день после смерти. Если сын стремится унаследовать его силы, то он должен сам дежурить над останками, сжигая благовония. Умерший шаман появляется на седьмой день в облике тигра,

готового броситься на кандидата, которому нельзя ни прервать окуривание, ни показать малейших признаков страха. Тогда тигр исчезает, а вместо него появляются две красивые женщины-духи; кандидат теряет сознание, и во время транса происходит посвящение. После этого женщины становятся дружественными духами. Если бы сын поянга не выполнил этот обряд, дух умершего навсегда остался бы в теле тигра, а его шаманская "энергия" была бы безвозвратно потеряна для общества[25]. Мы здесь узнаем и сценарий типичного посвящения: одиночество в джунглях, бдение над останками, испытание страхом, страшное появление Мастера посвящения (= мифического Предка), покровительство красивой женщины-духа.

Собственно сеанс проходит внутри круглого шалаша или магического круга, а большинство сеансов преследуют цель исцеления, нахождения похищенных душ или пропавших предметов или же познания будущего. Обычно шаман во время сеанса остается под покрывалом. Окуривание, танец, музыка, бой бубна являются необходимыми подготовительными элементами в каждом малайском сеансе. Появление духа определяется по дрожанию пламени свечи. Верят, что дух входит сначала в свечу, поэтому шаман длительное время вглядывается в ее пламя, пытаясь открыть причину болезни. Лечение обычно заключается в сосании больных частей тела, но, входя в транс, поянг может также изгонять демонов и отвечать на все задаваемые ему вопросы[26].

Вызов тигра означает вызов и воплощение мифического Предка, первого Великого Шамана. Исследованный Скитом паванг успешно превращался в тигра: он бегал на четырех лапах, рычал и долго лизал тело больного, как тигрица своих детенышей[27]. Магические танцы бельяна бомор на Келантане обязательно включают вызов тигра, независимо от повода организации сеанса[28]. Танец приводит к состоянию лупа, вводит в "забытье" или "транс" (санскритское лопа - потеря, исчезновение), в котором исполнитель теряет осознание собственной личности и воплощает в себя какого-либо духа[29]. Начинаются бесконечные диалоги между танцором в трансе и зрителями. Если танец исполняется для исцеления, целитель в трансе сам задает вопросы, чтобы выяснить причину болезни и способ ее лечения[30].

Нам не кажется, что такие магические танцы и исцеления следует считать шаманскими в узком значении этого слова. Вызов тигра и транс-одержимость не ограничиваются сферой боморов и павангов. Многие другие люди также могут видеть, вызывать тигра или превращаться в него. Состояние лупа на остальной территории Малайзии (например, у бесиси) доступно всем; во время вызова духов каждый может войти в транс (то есть стать одержимым духом) и отвечать на задаваемые ему вопросы[31]. Это явление медиумизма очень популярно также у батаков Суматры. Однако, в свете того, что мы старались показать в этой книге, не следует путать "одержимость" с шаманизмом.

Шаманы и жрецы на Суматре

В религии батаков Сумарты, на которую сильное влияние оказали идеи индийского происхождения, господствует понятие души (тонди); душа входит в тело и оставляет его через темя. Смерть в действительности является похищением души духом (бегу); если умерший мужчина, то его взяла себе в качестве супруга женщина-бегу, и наоборот. Умершие и духи разговаривают через медиумов.

Шаманы сибасо (= "слово") и жрецы (дату), хотя и различаются по религиозному призванию и структуре, стремятся к одной и той же цели: защите души (тонди) от похищения демонами, обеспечению целостности человеческой личности. У северных батаков сибасо всегда женщина, а шаманизм преимущественно наследственный. Обучение у наставника не практикуется; тот, кого "выбрали" духи, получает посвящение непосредственно от них, и это значит, что он обретает способность "видеть" и предсказывать или быть "одержимым" духом, то есть отождествляться с ним[32]. Сеанс сибасо проводится ночью; шаманка бьет в свой бубен и танцует около огня, чтобы вызвать духов. У каждого духа есть собственная мелодия и даже собственный цвет - и сибасо, если она стремится вызвать нескольких духов, надевает разноцветный наряд. О приходе духов свидетельствуют произносимые сибасо слова на тайном языке, "языке духов"; их надлежит расшифровать. Диалог касается причины болезни и способа ее лечения; бегу уверяет, что исцелит больного при условии, что он принесет

определенные жертвы[33].

Батакский жрец, дату, всегда мужчина и занимает наивысшее после вождя общественное положение. Но он является также и целителем и вызывает духов на тайном языке. Дату защищает от болезней и колдовства; сеанс исцеления заключается в поиске души больного. Кроме того, он может изгонять бегу, вошедших в больного; он может также и отравить, хотя и считается "белым магом". В отличие от сибасо, дату посвящается наставником; особым образом ему открываются тайны магии, записанные в "книгах" на древесной коре. Наставник носит индийское имя гуру; он придает большое значение своему жезлу, украшенному образами предков; в жезле есть отверстие, в котором спрятаны магические вещества. С помощью этого жезла гуру защищает селение и может вызвать дождь. Однако изготовить подобный магический жезл чрезвычайно сложно; для этого даже приносится в жертву ребенок, которого убивают расплавленным свинцом, чтобы вырвать у него душу и превратить ее в духа, который будет в распоряжении магов[34].

Все это свидетельствует о влиянии индийской магии. Мы можем допустить, что дату представляет жреца-мага, тогда как сибасо представляет исключительно экстатика, "специалиста по духам". Дату не знает мистического экстаза; он действует как маг и "ритуалист": он изгоняет демонов. Он должен также отправляться на поиск души больного, но это мистическое путешествие не экстатическое; его связи с духами являются связями вражды или превосходства - отношениями господина и слуги. Сибасо является в наивысшей степени экстатиком - живет с духами в тесной дружбе, позволяет им себя "одержать", обретает ясновидение и изрекает пророчества. Он - "избранный", а против божественного или полубожественного выбора ничего нельзя сделать.

Дукун у минангкабау Суматры является одновременно целителем и медиумом. Эта функция, обычно наследственная, доступна как женщинам, так и мужчинам. Дукуном становятся после посвящения, то есть после обретения способности становиться невидимым и видеть духов ночью. Сеанс проходит в укрытии; через каких-нибудь пятнадцать минут дукун начинает трястись - признак, что его душа оставила тело и отправилась в "селение духов". Из укрытия слышны голоса. Дукун приказывает своим духам искать душу больного. Транс симулируется; дукун не отваживается провести сеанс на глазах у всех, как его батакский коллега[35]. Дукуна мы встречаем на Ниасе среди других жрецов и целителей. Во время лечения он надевает специальный наряд: он украшает свои волосы и набрасывает на плечи кусок полотна. Здесь также болезнь обычно вызвана похищением души богами, демонами или духами, а сеанс состоит в ее нахождении; обычно оказывается, что ее похитили "Морские Змеи" (поскольку море - символ потустороннего мира). Чтобы привести ее обратно, знахарь обращается к трем богам - Нинва, Фалахи и Упи - и вызывает их, непрерывно свистя до тех пор, пока не установит с ними связь; именно тогда он входит в транс. Но дукун может прибегнуть и к сосанию и, когда ему удается найти причину болезни, показывает зрителям белые или красные камушки[36].

Шаман у ментавеев применяет также лечение с помощью массажа, очищения, трав и т. п. Но настоящий сеанс осуществляется согласно обычной для Индонезии схемы: шаман длительное время танцует, падает без сознания на землю, а его душа отправляется на Небо в лодке, которую несут орлы. На Небе он разговаривает с духами о причине болезни (бегство души; отравление другими колдунами) и получает лекарства. Ментавайский шаман никогда не подает признаков "одержимости" и не может изгонять злых духов из тела больного[37]. Он является скорее фармацевтом, находящим лекарства по результатам небесного путешествия. Этот транс не драматичен; зрители не являются свидетелями диалога с небесными духами. Кажется, что у него нет связи с демонами, "власти" над ними.

Подобную технику использует также шаман кубу (Южная Суматра): он танцует, пока не впадет в транс, и тогда он видит душу больного, плененную духом или сидящую на дереве, как птица[38].

Шаманизм на Борнео и Сулавеси

У дусунов Северного Борнео, принадлежащих к протомалайской расе и представляющих коренных жителей острова, принципиальную роль играют жрицы. Их посвящение длится три месяца. Во время церемоний они пользуются тайным языком. При этом они надевают специальный наряд: тело прикрывают синим полотном, а на голову надевают конусообразную шляпу с петушиными перьями и ракушками. Сеанс заключается в танцах и пении, тогда как мужчины ограничиваются музыкальным аккомпанементом. Но их специфическая техника является гадательной и относится скорее к малой магии, чем к собственно шаманизму; жрица держит на пальце бамбуковый стебель в состоянии равновесия и загадывает: если такой-то является преступником, стебель должен сделать то или иное движение и т. п.[39] У даяков внутренней части острова маги-целители бывают двух типов: дая берури - обычно мужчины, занимающиеся лечением, и барих - набранные, как правило, из женщин, - специалисты по "лечению" посевов риса. Болезнь объясняется присутствием в теле злого духа или уходом души. Шаманы обоих классов обладают экстатической способностью видения души человека или души посева - даже если они бежали очень далеко. Тогда они гонятся за беглыми душами, ловят их (в облике волоса) и воссоединяют с телом (или с посевом). Если болезнь вызвана злым духом, сеанс сводится к церемонии его изгнания[40].

Шаман у приморских даяков называется мананг. Он занимает высокое общественное положение - непосредственно после вождя. Обычно профессия мананга наследственная, но различаются два класса: тех, которые имели откровение в форме снов и получили таким образом покровительство одного или нескольких духов, и тех, кто стал манангом по собственной воле и поэтому не имеет дружественных духов. В любом случае квалификацию мананг получают только путем посвящения уполномоченными на это наставниками. Среди манангов известны мужчины, женщины и бесполые мужчины (импотенты); вскоре мы увидим ритуальное значение последних.

Мананг владеет шкатулкой с множеством магических предметов, среди которых важнейшими являются кристаллы кварца, бата илау ("светлый камень"), с помощью которых шаман находит душу больного. Здесь тоже болезнь вызывается бегством души, а сеанс проводится с целью ее отыскания и возвращения в тело больного. Сеанс происходит ночью. Тело больного натирается камнями, затем собравшиеся начинают петь монотонные песни, тогда как мананг-вождь танцует до изнеможения: он ищет и призывает таким образом душу больного. Если болезнь тяжелая, душа несколько раз ускользает из рук мананга. После того как вождь-мананг падает на землю, зрители набрасывают на него покрывало и ждут результата его экстатического путешествия, поскольку в экстазе шаман нисходит в Ад, чтобы искать душу больного. Наконец, он хватает ее и сразу поднимает, держа ее в руке, и вкладывает через голову обратно в тело пациента. Сеанс называется бельян, и Пэрхэм (Perham) насчитывает четырнадцать его видов по признаку технической трудности. Лечение заканчивается принесением в жертву курицы[41]. Бельян морских даяков в своей современной форме кажется довольно сложным и неоднородным магико-религиозным явлением. Посвящение мананга (натирание магическими камнями, ритуал вознесения и т. п.) и определенные элементы лечения (значение кристаллов кварца, натирание камнями) указывают на весьма древнюю шаманскую технику. Но в псевдотрансе (который шаман старается утаить под покрывалом) видны различные проявления индо-малайского влияния. Когда-то все мананги после посвящения надевали женский наряд, который они сохраняли до конца жизни. Сегодня этот обычай стал редкостным[42]. Тем не менее особый класс манангов, мананг бали, в некоторых приморских племенах (неизвестен у горных даяков), носят женский наряд и выполняют ту же работу, что и женщины. Иногда они берут себе "мужа", несмотря на шутки деревни. Трансвестия, со всеми изменениями, которые она предполагает, принимается вследствие приказа свыше, трижды полученного в снах: отказ был бы обречением себя на смерть[43]. Этот ансамбль элементов явно обнаруживает черты женской магии и матриархальной идеологии, которые когда-то должны были господствовать в даякском шаманизме: почти все духи вызываются манангами по имени Ини, "Великой Матери"[44]. Тем не менее тот факт, что мананги бали неизвестны в глубине острова, доказывает, что весь этот комплекс (трансвестицизм, половое бессилие, матриархат) пришел извне, хотя и очень давно.

У нгаджу-даяков Южного Борнео посредниками между людьми и богами (особенно Сангиангами) являются бальяны и басиры, жрицы-шаманки и бесполые жрецы-шаманы (термин басир означает "неспособный к оплодотворению, импотент"). Последние являются

настоящими гермафродитами, одеваются и ведут себя в точности, как женщины[45]. Бальяны, как и басиры, "избираются" Сангиангом, а без его призвания нельзя быть его слугой, даже если прибегать к обычным техникам экстаза - танцу и бубну. Нгаджу-даяки в этом отношении бескомпромиссны: экстаз невозможен, если шаман не чувствует себя призванным. Что же касается бисексуальности и импотенции басиров, то они объясняются тем, что басиры считаются посредниками между двумя космологическими уровнями - Землей и Небом, - а также тем, что они соединяют в одном лице элемент женский (Земля) и элемент мужской (Небо)[46]. Речь идет о ритуальной андрогинии - хорошо известной архаической форме божественного двуединства и совпадения противоположностей[47]. Как гермафродитизм басиров, так и проституция бальянов основаны на священной ценности "посредника", на потребности устранить полярность.

Боги (Сангианг) воплощаются в бальянов и басиров и говорят непосредственно через них. Но это явление воплощения не является "одержимостью". Души предков или умершие никогда не овладевают бальянами или басирами; они являются только инструментами выражения богов. Умершие используют другой класс магов, туканг тавур. Экстаз бальянов и басиров вызывается Сангиангом или вследствие мистических путешествий на Небо, которые они предпринимают, чтобы посетить "селения богов".

Запомним некоторые особенности: религиозное призвание, решение о котором принимается исключительно богами сверху; сакральный характер сексуального поведения (импотенция, проституция); незначительная роль техники экстаза (танец, музыка и т. п.); транс, вызванный воплощением Сангианга, или мистическое путешествие на Небо; отсутствие связи с духами умерших, а поэтому и отсутствие "одержимости". Все эти черты подчеркивают архаизм подобного религиозного явления. Хотя космология и религия нгаджу-даяков, вероятно, подверглись азиатскому влиянию, мы вправе предположить, что бальяны и басиры представляют форму древнего и автохтонного (местного) шаманизма.

Басиры нгаджу-даяков имеют свое соответствие в баясах (баяса = "обманщик") тораджей. Это преимущественно женщины, а присущая им техника состоит в экстатических путешествиях на Небо и в Преисподнюю, которые баясы могут осуществлять в духе или во плоти. Важной церемонией является момпарилангка ("восседание на почетном месте"), длящаяся три ночи подряд: две ночи баяса сопровождает на Небо души девушек и женщин, чтобы очистить их, а в третью - сопровождает их обратно на Землю и соединяет с их телами. Баясы должны также искать заблудшие души больных; с помощью духа вураке (принадлежащего к классу духов атмосферы) баяса входит по радуге в сам дом Пуэ ди Сонге и приводит оттуда душу больного. Она также отыскивает и снова воплощает "душу риса", если эта душа оставила посевы и они вянут и могут погибнуть. Но экстатические способности баясов не ограничиваются небесными и горизонтальными путешествиями; во время большого погребального праздника момпемате они сопровождают души на тот свет[48].

Согласно R. E. Downs, "Литания описывала, как умершие пробуждались ото сна, как они одевались, и их вели через Ад к дереву динанг, и они взбирались на него, достигали Земли, по которой затем направлялись в Мори (на восток от [страны] тораджей), чтобы в итоге попасть в храм или церемониальный дом. Там их принимали родственники, которые вместе с остальными участниками развлекали их песнями и танцами... На следующий день шаманы сопровождали ангга (то есть души) к месту их последнего почивания".

На основании этих нескольких указаний мы видим, что баясы Сулавеси являются специалистками большой душевной драмы: очистительницы, целительницы или проводницы душ, они вмешиваются только тогда, когда речь идет именно о состоянии человеческой души. Заслуживает внимания то, что чаще всего они устанавливают связь с Небом или небесными духами. Символизм магического полета или восхождения по радуге, доминирующий в австралийском шаманизме, является архаическим. Впрочем, тораджи знают также миф о лиане, некогда соединявшей Землю с Небом, и помнят о райских временах, когда люди без труда общались с богами[49].

"Лодка умерших" и шаманская лодка

"Лодка умерших" играет значительную роль в Малайзии и Индонезии, как в собственно шаманских практиках, так и в погребальных обычаях и плачах. Все эти верования, конечно, связаны, с одной стороны, с обычаем класть покойников в лодки или погружать их в море, а с другой стороны, с погребальными мифологиями. Обычай класть покойников в лодки может объясняться и туманными воспоминаниями о миграции предков[50]. Лодка должна проводить душу умершего на его первичную родину, откуда вышли предки. Но эти элементы воспоминания повсюду (за исключением разве что полинезийцев) потеряли свое "историческое значение"; "первичной родиной" становится мифическая страна, а Океан, отделяющий ее от обитаемой земли, отождествляется с Водами Смерти. Это явление довольно частое в обществах с архаическим мировоззрением, где "история" непрерывно превращается в мифическую категорию.

Аналогичные верования и погребальные практики (лодка умерших и т. п.) встречаются у германцев[51] и у японцев[52]. Но и у тех, и у других, как и в Океании, наряду с заморскими или подводными потусторонними мирами ("горизонтальный" комплекс) существует еще и вертикальный комплекс: гора как обиталище умерших[53] или даже Небо. (Как мы помним, гора несет небесный символизм.) Обычно только избранные (вожди, жрецы и шаманы, посвященные и т. п.) отправляются на Небо[54]; остальные смертные путешествуют "горизонтально" или нисходят в подземную Преисподнюю. Добавим, что проблема потустороннего мира и его положения чрезвычайно сложна и не исчерпывается идеей "первичной родины" и формами погребения. В конечном итоге мы имеем дело с мифологиями и религиозными концепциями, которые, хотя и не всегда независимы от материальных обычаев и практик, все же остаются автономными как духовные структуры.

Кроме обычая положения умерших в лодки, в Индонезии, а частично и в Меланезии, существует три значительные категории магико-религиозных фактов, связанных с настоящим или символическим использованием ритуальной лодки: 1) лодка для изгнания демонов и болезней; 2) лодка, служащая индонезийскому шаману для "путешествия по воздуху" в поисках души больного; 3) "лодка духов", уносящая души умерших в потусторонний мир. В двух первых обрядовых категориях шаманы играют принципиальную, если не исключительную роль; третья категория, хотя и подразумевает нисхождение в Ад шаманского типа, выходит за рамки функций шамана. Как мы сейчас увидим, эти "лодки умерших" только призываются, но не используются, и призывают их плакальщицы во время погребальных плачей, а не шаманы.

Ежегодно, или в случае эпидемии, демоны болезней изгоняются следующим способом: их хватают и заколачивают в ящик или закрывают непосредственно в лодке, а лодку выпускают в море; или же делается несколько деревянных фигурок, представляющих болезнь, их помещают в лодку, которую затем оставляют в море. Такая практика, очень распространенная в Малайзии[55] и Индонезии[56], часто выполняется шаманами и колдунами. Изгнание духов во время эпидемии является, вероятно, имитацией более архаического и универсального ритуала изгнания "грехов" в связи с Новым Годом, когда приступают к полному обновлению силы и здоровья общества[57].

Кроме того, индонезийский шаман также использует лодку во время магического лечения. На всей территории Индонезии господствует идея, что болезнь вызвана бегством души. Чаще всего считается, что душа похищена демонами или духами и чтобы найти ее, шаман пользуется лодкой. Так действует, например, бальян дусунов: если душу больного похитил воздушный дух, то изготавливается миниатюрная лодка с деревянной птицей на одном из ее концов; в этой лодке шаман путешествует в экстазе по воздуху, вглядываясь направо и налево, пока не найдет душу больного. Эта техника известна дусунам как северного, так и юго-восточного побережья Борнео. У шамана маанганов, кроме того, есть лодка от одного до двух метров длиной, которую он хранит дома и в которую входит, когда хочет встретиться с богом Сахором и просить его о помощи[58].

Идея путешествия в лодке по воздуху является индонезийским вариантом шаманской техники вознесения на Небо. Тот факт, что лодка выполняет принципиальную роль в экстатических

путешествиях в потусторонний мир (страну умерших и страну духов), путешествиях, предпринимаемых для сопровождения умершего в Ад или для для поиска души больного, похищенной демонами или духами, привел к тому, что лодку стали использовать даже тогда, когда речь идет о перенесении на Небо в трансе. Взаимное влияние или сосуществование этих двух шаманских символик (горизонтальное путешествие в потусторонний мир, вертикальное вознесение на Небо) проявляется в наличии Космического Древа в самой лодке шамана. Это Древо иногда представляется в форме копья или лестницы, установленной в центре лодки и соединяющей Землю с Небом[59]. Мы видим здесь тот же символизм "Центра", который позволяет шаману достигать Неба.

В Индонезии шаман сопровождает умершего в потусторонний мир и для этого экстатического путешествия часто использует лодку[60]. Вскоре мы увидим, что даякские плакальщицы Борнео выполняют ту же роль, напевая ритуальные песни, в которых идет речь о путешествии умершего в лодке. В Меланезии существует также обычай спать около трупа; во сне душу умершего сопровождают в потусторонний мир, а после пробуждения рассказывают о перипетиях путешествия[61]. Эту последнюю практику следует сравнить, с одной стороны, с ритуальным сопровождением умершего шаманом или плакальщицей (Индонезия), с другой же - с погребальными речами, произносимыми над гробом в Полинезии. На различных уровнях все эти погребальные обряды и обычаи преследуют одну и ту же цель: сопровождение умершего в потусторонний мир. Но только шаман является настоящим проводником душ, только он действительно сопровождает умершего.

Загробные путешествия у даяков

Похоронные церемонии у приморских даяков, хотя и не выполняются шаманами, имеют некоторую связь с шаманизмом. Профессиональная плакальщица, призвание которой было определено явлением бога во сне, долго рассказывает о перипетиях путешествия умершего (рассказ иногда длится двенадцать часов). Церемония начинается непосредственно после смерти. Плакальщица садится у трупа и читает монотонным голосом, без помощи какого-либо музыкального инструмента. Цель рассказа - не дать душе заблудиться по дороге в Преисподнюю. По сути, плакальщица играет роль проводницы душ, хотя она лично и не провожает умершего; ритуальный текст представляет довольно сложное описание пути. Плакальщица прежде всего ищет посланца, чтобы передать в Ад известие о скором прибытии новичка. Она напрасно обращается к птицам, диким животным, рыбам: у них нет отваги пересечь границу, разделяющую живых и мертвых. Наконец, Дух Ветра соглашается передать послание. Он отправляется на бесконечную равнину; он взбирается на дерево, чтобы найти дорогу, поскольку становится темно, а тропинки, ведущие в Ад, тянутся во все стороны; существует 77x7 (семью семьдесят семь) дорог, ведущих в царство умерших. С верхушки дерева Дух Ветра распознает самую лучшую тропинку; он оставляет свой человеческий облик и отправляется в Ад в виде урагана. Испуганные этим неожиданным потрясением, умершие тревожатся и спрашивают его о причине прибытия. Такой-то умер, отвечает Дух Ветра и спешит привести его душу. Обрадованные духи прыгают в лодку и гребут с такой силой, что убивают всех встречающихся на пути рыб. Они останавливают лодку перед домом умершего, выскакивают и хватают душу, которая, испугавшись, мечется и кричит. Но перед самым прибытием к берегам Ада она успокаивается.

Плакальщица заканчивает свою песнь. Ее задание выполнено: рассказывая обо всех перипетиях этих двух экстатических путешествий, она отвела душу в ее новое обиталище. То же самое путешествие в потусторонний мир плакальщица описывает в случае пана, когда она передает в Ад жертвы для питания умерших; только после церемонии пана умершие осознают свое новое состояние - состояние умерших. Наконец, плакальщица приглашает души умерших на большую погребальную трапезу гавеи анту - праздник, отмечающийся через один-четыре года после смерти: собирается много гостей, и считается, что присутствуют умершие. Песнь плакальщицы описывает, как радостно они оставляют Ад, садятся в лодку и спешат на трапезу[62].

Разумеется, все эти похоронные церемонии не имеют шаманского характера; не существует, по крайней мере в пана и гавеи анту, непосредственных отношений мистической природы между умершим и плакальщицей, описывающей путешествие на тот свет. Мы здесь имеем

дело с ритуальной литературой, сохраняющей схемы нисхождений в Ад, независимо от того, были ли они шаманскими или нет. Но следует вспомнить, что алтайский или иной шаман также провожает души умерших в Ад; а как мы только что увидели, на всей территории Индонезии "лодка умерших" - на которую постоянно намекается в только что пересказанных погребальных рассказах - является в высшей степени шаманским средством экстатического путешествия. Сама плакальщица, хотя она не исполняет никакой магико-религиозной функции, не является и "мирским" персонажем. Она избрана богом, у нее были сны-откровения. Она так или иначе "визионерка", "вдохновленная": в видениях она участвует в адских путешествиях и поэтому знает тот свет, его топографию и дороги. Морфологически даякская плакальщица находится на том же уровне, что и поэтессы в архаическом индоевропейском мире; определенный класс традиционных литературных произведений идет от "видений" и "вдохновений" таких избранных богами женщин, их сны - настоящие и наяву - являются мистическими откровениями.

Меланезийский шаманизм

Здесь не место резюмировать все меланезийские верования и мифологии, служащие идеологической основой для практики знахарей. Заметим просто, что в Меланезии можно различить три типа культур, каждую из которых распространяла одна из трех этнических групп, которые, по-видимому, колонизировали (хотя бы временно) эту территорию: коренные папуасы; беднолицые завоеватели, внедрившие земледелие, мегалитические и другие формы цивилизации, перешедшие затем в Полинезию; и, наконец, чернокожие меланезийцы, последние пришельцы на острова[63]. Белые иммигранты распространили очень богатую мифологию, сосредоточенную вокруг культурного героя (Кат, Амбат и т. п.), который непосредственно связан с Небом тем, что женится на небесной гадалке - которую он похищает и из осторожности крадет и прячет ее крылья, чтобы затем устремиться за ней на Небо, взбираясь по дереву, лиане или "цепи из стрел", - или тем, что он сам происходит с Неба[64]. Мифы о Кате соответствуют полинезийским мифам о Тагарао и Мауи, связи которых с Небом и небесными существами хорошо известны. Возможно, что мистическая тема "небесного Путешествия" была приложена коренными папуасами к новоприбывшим беднолицым, но напрасно было бы объяснять "происхождение" такого мифа (кстати, повсеместно распространенного) историческим прибытием или убытием иммигрантов[65]. Повторим, что исторические события, далекие от "мифотворчества", в итоге включаются в мифические категории.

Как бы то ни было, наряду с техниками магического исцеления, архаизм которых не подлежит сомнению, мы отмечаем отсутствие собственно шаманских инициаций и традиций в Меланезии. Следует ли приписать исчезновение шаманских инициаций значительной роли тайных обществ, основанных на посвящении? Возможно[66]. Во всяком случае, главная функция знахарей ограничивается исцелениями и гаданием. Некоторые другие специфические шаманские умения (например, магический полет) остаются почти исключительной привилегией черных магов. (Впрочем, в Океании, а особенно в Меланезии, как нигде более, то, что обычно называется "шаманизмом", разделено между множеством магико-религиозных групп - среди которых можно различить жрецов, знахарей, колдунов, вещунов, "одержимых" и т. п.). Наконец, что нам кажется существенным, многие мотивы, в той или иной степени принадлежащие к шаманской идеологии, сохранились исключительно в мифах или в погребальных мифологиях. Выше мы вспомнили о мотиве героя-цивилизатора, общающегося с Небом при помощи "цепи из стрел", лианы и т. п.; у нас еще будет возможность к этому вернуться. Заметим также верование, согласно которому умершего, прибывшего в страну мертвых, Стражник калечит, пробивая ему уши[67]. А как мы видели, эта операция характерна для шаманских посвящений.

На Добу, одном из островов у восточного побережья Новой Гвинеи, колдун считается "парящим", а магия ассоциируется с жаром и огнем - идея, принадлежащая к архаическому шаманизму, сохранившаяся даже в развитых идеологиях и техниках. Именно поэтому маг должен содержать свое тело в "сухом" и "парящем" состоянии; чтобы этого достигнуть, он пьет соленую воду и употребляет в пищу пикантные блюда[68]. Колдуны и колдуньи Добу летают по воздуху, и ночью можно увидеть слабый след огня, который они оставляют за собой[69]. Но прежде всего летают именно женщины, поскольку на Добу магические техники

разделены между полами следующим образом: женщины являются настоящими магами и действуют непосредственно душой, и когда их тело погружено в сон, они овладевают душой жертвы (которую они могут извлечь из тела, а затем уничтожить); колдуны же действуют исключительно средствами магического очаровывания[70]. Структурная разница между магами-ритуалистами и экстатиками приобретает здесь аспект разделения по половому признаку.

На Добу, как и в других районах Меланезии, болезнь вызывается магией или душами умерших. Как в первом, так и во втором случае нападению подвергается именно душа больного, даже если она не похищается из тела, а только повреждается. В обоих случаях вызывают знахаря, который открывает причину болезни, долго глядя в кристаллы или в воду. О похищении души делается вывод на основании определенных патологических симптомов у больного, который бредит или говорит о кораблях на море и т. п.; это признак, что его душа оставила тело. В кристалле целитель видит человека, живого или мертвого, вызвавшего болезнь. Виновника болезни подкупают, чтобы усмирить его вражду, а если оказывается, что причиной страданий является умерший, ему приносятся жертвы[71]. На Добу все занимаются гаданием, но без магии[72]; также у всех есть вулканические кристаллы, которые, как считается, летают за счет собственной силы, если их оставить на виду; они помогают колдунам "видеть" духов[73]. Не сохранилось никаких эзотерических наставлений относительно этих кристаллов[74], что свидетельствует об упадке мужского шаманизма на Добу, поскольку существует, с другой стороны, обучение наставником ученика всему, что можно знать о порчах[75].

Во всей Меланезии к лечению болезни приступают с помощью жертвоприношений и молитв, адресованных духу умершего, чтобы он "забрал болезнь". Если же эта процедура, предпринятая членами семьи, не имеет успеха, тогда вызывается мане кису, "доктор". С помощью магических средств он обнаруживает умершего, который вызвал болезнь, и просит его забрать обратно причину болезни. В случае неудачи вызывают другого знахаря. Кроме магического лечения, мане кису натирает тело больного и делает ему всякого рода массажи. На Изабель и Флориде знахарь вешает предмет на конце нитки и начинает перечислять имена недавно умерших людей; когда он доходит до того, кто вызвал болезнь, предмет начинает двигаться. Мане кису спрашивает его, какую жертву он желает получить: рыбу, свинью, человека, - а умерший таким же образом проявляет свою волю[76]. На Санта Крус духи вызывают болезни, пуская магические стрелы, которые целитель извлекает при помощи массажа[77]. На островах Банкса болезнь выгоняют, прибегая к массажу или сосанию; затем шаман показывает больному кусок кости, древесины или листок и дает ему пить воду, в которую опущены магические камни[78]. Мане кису использует тот же метод гадания и в других случаях; например, перед отплытием рыбаков он спрашивает тиндало (духа), удачной ли будет ловля, а судно, колышущееся на волнах, дает ответ[79]. На Мотлав и других островах архипелага Банкса для идентификации виновника болезни используется бамбуковая палка, в которой живет дух: палка сама поворачивается к злодею[80].

Каждое человеческое существо - за исключением этого класса вещунов и целителей - может быть захвачено духом или умершим; когда так случается, человек разговаривает странным голосом и пророчествует. Чаще всего эта одержимость непроизвольна: человек обсуждает с соседями то или иное дело и вдруг начинает дрожать и кашлять. "Его глаза бросают дикие взоры, члены искривляются, все тело начинает дрожать, на губах появляется пена. Тогда слышится выходящий из его горла голос, который принадлежит не ему и который одобряет или отвергает планируемое мероприятие. Такой человек не использует никакого средства для вызова духа, и считают, что тот приходит к нему по собственной воле, его мана господствует над ним, а затем оставляет его в состоянии полного изнеможения"[81].

В остальных районах Меланезии, например на Новой Гвинее, добровольно и в любых обстоятельствах вызывается одержимость духом умершего родственника. Если кто-либо болен или если кто-то желает что-либо узнать, член семьи кладет на колени или на плечо изображение покойника, к которому он хочет обратиться за советом, и позволяет его душе себя "одержать"[82]. Но такие явления спонтанного медиумизма, очень частые в Индонезии и Полинезии, имеют лишь поверхностные связи с собственно шаманизмом. Мы все же привели эти примеры для того, чтобы напомнить о духовном климате, в котором оформлялись шаманские техники и идеологии.

Полинезийский шаманизм

В Полинезии все усложняется еще и тем фактом, что существует несколько классов специалистов по сакральному; все они имеют более или менее непосредственные связи с богами или духами. В общем, можно говорить о трех больших категориях религиозных функционеров: божественные вожди (арики), пророки (таула) и жрецы (тохунга); но сюда следует добавить также целителей, колдунов, некромантов и непроизвольно "одержимых" - все они в конечном счете используют почти одну и ту же технику: вхождение в контакт с богами или духами, вдохновление или одержимость ими. Вероятно, что по крайней мере некоторые из религиозных идеологий и техник подверглись влиянию азиатских идей, но проблема культурных отношений между Полинезией и Южной Азией далека от разрешения, и, во всяком случае, здесь ее можно игнорировать[83].

Необходимо сразу заметить, что сущность шаманских техник и идеологий, а именно связь между тремя космическими сферами вдоль оси, находящейся в "Центре", и способность вознесения и магического полета, широко засвидетельствована в полинезийской мифологии и по-прежнему живет в народных верованиях, связанных с колдунами. Удовлетворимся несколькими примерами; кроме того, нам еще придется вернуться к этой мистической теме вознесения. Герой Мауи, мифы о котором мы встречаем на всей территории Полинезии и даже за ее пределами, известен своими вознесениями на Небо и нисхождениями в Ад[84]. Он возносится в виде голубя, а когда хочет низойти в Ад, то приподнимает центральную опору в своем доме и через отверстие чувствует ветер из нижних стран[85]. Многие другие мифы и легенды говорят о восхождении по лианам, деревьям или воздушным змеям, а ритуальное значение этой игры указывает - по всей Полинезии - на веру в возможность вознесения на Небо и на соответствующее стремление к этому[86]. Наконец, как и везде, полинезийские маги и пророки считаются способными летать по воздуху и в один миг преодолевать огромные пространства[87].

Следует также вспомнить определенную категорию мифов, которая, не относясь к собственно шаманской идеологии, раскрывает принципиальную шаманскую тему: нисхождение героя в Ад за душой любимой женщины. Так, герой маори Хуту нисходит в Преисподнюю в поисках принцессы Паре, которая из-за него покончила с собой. Хуту встречает Великую Госпожу Ночи, царящую в Стране Теней, и она оказывает ему помощь: рассказывает, по какой дороге он должен идти, и дает корзинку с едой, чтобы он не прикасался к пище в Аду. Хуту находит Паре, и ему удается забрать ее с собой на землю. Затем герой воссоединяет душу Паре с ее телом, и принцесса воскресает. На Маркизах рассказывают историю о возлюбленной героя Кена, которая также покончила жизнь самоубийством потому, что поссорилась со своим любимым; Кена нисходит в Ад, хватает ее душу, прячет в корзину и возвращается на землю. В мангаянской версии, Кура случайно погибает, и ее супруг приводит ее из страны умерших. На Гавайях говорится о Хике и Кавеле, история которых похожа на историю о Хуту и Паре с Новой Зеландии. Брошенная любимым, Кавелу умирает от тоски. Хику нисходит в Преисподнюю по виноградному стеблю, овладевает душой Кавелу, закрывает ее в кокосовом орехе и возвращается на землю. Внедрение души в лишенное жизни тело осуществляется следующим образом: Хику вталкивает душу в большой палец левой стопы, а затем, массируя подошву и икру, продвигает ее до самого сердца. Перед нисхождением в Ад Хику предусмотрительно смазал свое тело тухлым подсолнечным маслом, чтобы вонять трупом, - чего не сделал Кена, которого сразу обнаружила Госпожа Преисподней[88].

Как мы видим, эти полинезийские мифы о нисхождении в Ад более близки к орфическому мифу, чем к собственно шаманизму. Мы уже встречали этот мотив в североамериканском фольклоре. Заметим, однако, что воссоединение души Кавелу осуществляется по шаманскому способу. А сама поимка души, сошедшей в Ад, напоминает способ, которым шаманы находят и ловят душу больного, независимо от того, ушла ли она в Страну Мертвых или просто заблудилась в далеких странах. Зато "запах живых" является широко распространенной фольклорной темой, включенной в мифы орфического типа или типа шаманских нисхождений.

Тем не менее у большинства полинезийских шаманских явлений более специфический характер; чаще всего они сводятся к одержимости богами или духами, обычно по просьбе жреца или пророка, но могут осуществляться также и непроизвольно. Одержимость и

вдохновление богами являются специальностью таула, пророков, но практикуются также и жрецами, а, например, на Самоа и Таити доступны всем главам семейств; бог-покровитель семьи обычно говорит устами ее живого главы[89]. Таула атуа утверждает, что он общается с умершими братьями. Он говорит, что способен отчетливо видеть их и при их появлении он теряет сознание[90]. Именно духи его братьев открывают ему причину болезни и необходимые лекарства или говорят, что больной безнадежен. Но уже забыты времена, когда шаман был "одержим" только богами, а не, как сегодня, "духами"[91]. Жрецы (тохунга), хотя и представляют скорее ритуалистическую традицию религии, вовсе не свободны от экстатических переживаний; они даже обязаны изучать магические искусства и колдовство. Форнандер говорит о десяти "коллегиях жрецов" на Гавайях: три специализируются по колдовству, две - по некромантии, три - по гаданию, одна - по медицине и хирургии, одна - по строительству святилищ[92]. То, что Форнандер назвал "коллегиями", было скорее различными классами экспертов, но эта информация показывает, что жрецы получали также магические и медицинские инструкции, которые в других регионах были в распоряжении шаманов.

Магические исцеления, впрочем, осуществляются как таулами, так и тохунгами. Маорийский жрец, вызванный в случае болезни, пытается сначала открыть дорогу, по которой прибыл злой дух из нижнего мира; с этой целью он окунает голову в воду. Такой дорогой обычно служит стебель какого-нибудь растения, и тохунга берет его и кладет на голову больного; затем он читает заклинания, чтобы дух отпустил жертву и возвратился в нижние страны[93]. На Мангареве жрецы также занимаются исцелениями. Поскольку обычно болезнь вызывается одержимостью богом из семьи Вирига, близкие больного немедленно обращаются за советом к жрецу, который делает маленькую деревянную лодку и приносит ее в дом больного, умоляя бога-духа оставить тело и войти в лодку[94].

Как мы уже сказали, одержимость богами или духами является особенностью полинезийской экстатической религии. Пророки, жрецы или обычные медиумы, пока они одержимы, считаются божественными воплощениями, и с ними соответственно обращаются. Они вдохновленные, как "сосуды", в которые входят боги и духи. Маорийский термин вака четко означает, что вдохновленный носит в себе бога так, как лодка несет своего владельца[95]. Проявления воплощений бога или духа похожи на те, которые мы наблюдаем в других регионах: после вступительного этапа спокойной концентрации наступает состояние неистовства, во время которого медиум говорит фальцетом, прерываемом спазмами; его слова торжественны и решают судьбу начинания, поскольку медиум обращается за советом не только для того, чтобы узнать, какого рода жертв жаждет тот или иной бог, но и перед началом войны, перед выездом в долгое путешествие и т. п. Таким же образом открывается причина и способ лечения болезни или личность вора.

Бесполезно было бы приводить здесь описания, собранные первыми путешественниками и этнологами о феноменологии вдохновения и одержимости в Полинезии. Классические описания мы находим у W. Mariner, Ellis, C. S. Stewart, etc[96]. Заметим только, что медиумические сеансы с частной целью осуществляются ночью[97] и являются менее неистовыми, чем большие публичные сеансы, проводимые днем, для выяснения воли богов. Разница между непроизвольно, временно "одержимым" и пророком состоит в том, что последний вдохновляется одним и тем же духом и может произвольно его воплощать. К посвящению нового пророка приступают после официальной проверки овладевшего им духа-бога: ему задают вопросы, а он должен изречь пророчества[98]. Его не признают таула или акарата, пока он не докажет подлинности своих экстатических переживаний. Если он является представителем (или скорее воплощением) великого бога, его дом и он сам становятся тапу и пользуются значительным общественным положением, равным или даже превышающим положение политического вождя. Иногда факт воплощения великого бога выражается в обретении сверхъестественных магических сил; например, пророк на Маркизах может поститься в течение месяца; он может спать под водой и видеть вещи, которые происходят на очень большом расстоянии[99].

К этим большим классам магико-религиозных персонажей следует добавить колдунов и некромантов (таху, каху и т. п.), чья специальность - иметь духа-помощника ("дружественного"); они приобретают его путем извлечения из умершего друга или родственника[100]. Они, как и пророки и жрецы, являются целителями; за их советами

обращаются также для разоблачения воровства (например, на Островах Содружества), хотя они часто прибегают к процедурам черной магии. (На Гавайях каху может уничтожить душу жертвы, смяв ее между пальцами[101]; на Пукапука тангата воту способен видеть души, блуждающие во время сна, и он их убивает, поскольку они могут таким образом готовиться вызвать болезнь[102].) Принципиальная разница между колдунами и вдохновленными состоит в том, что первые не являются "одержимыми" богами или духами, а, наоборот, имеют в своем распоряжении духа, который выполняет для них собственно магическую работу. Например, на Маркизах делается четкое различие между: 1) жрецами-ритуалистами, 2) жрецами-вдохновленными, 3) одержимыми духами и 4) колдунами. "Одержимые" также имеют регулярные связи с некоторыми духами, но эти связи не приводят к обретению ими магических сил. Последние являются исключительной монополией колдунов, которых могут избрать духи, или же они сами могут обрести силу путем обучения и убийства близкого родственника, душа которого станет их слугой[103].

Наконец, следует вспомнить, что определенные шаманские способности передаются по наследству внутри отдельных семейств. Самым известным примером является способность хождения по горящим углям или по раскаленным добела камням; на Фиджи эта способность считается доступной только членам некоторых семей[104]. Подлинность таких деяний не подлежит никакому сомнению; многие хорошие наблюдатели описали это "чудо", наблюдавшееся с применением всевозможных гарантий объективности. Более того, шаманы на Фиджи могут сделать нечувствительным к огню целое племя, и даже чужих. То же явление было зарегистрировано и в других регионах, например в южной Индии[105]. Если мы вспомним, что сибирские шаманы слывут глотателями раскаленных углей, что "жар" и "огонь" являются магическими атрибутами, присутствующими в наиболее архаических слоях первобытных обществ, что аналогичные явления мы встречаем и в высших системах магии и азиатских созерцательных техниках (йога, тантризм и т.п.), то можно из этого сделать вывод, что "господство над огнем", которое демонстрируют некоторые семьи на Фиджи, справедливо относится к настоящему шаманизму. Эта способность, впрочем, не ограничивается островами Фиджи. Хотя и не с той интенсивностью и не столь широко, нечувствительность к огню засвидетельствована у многих полинезийских пророков или вдохновленных.

Эти утверждения склоняют нас к выводу, что собственно шаманские техники мы встречаем в Полинезии скорее спорадически ("fire-walking ceremony" - церемония хождения по огню; магический полет пророков или колдунов; и т. п.), а шаманская идеология встречается только в мифологии (восхождение на Небо, нисхождение в Ад и т. п.) и существует, полузабытая, в церемониях, постепенно превращающихся в чистые развлечения (игры с воздушными змеями). Концепция болезни не является собственно шаманской (бегство души); полинезийцы приписывают болезнь внедрению богом или духом какого-либо предмета в тело - или одержимости. Лечение же состоит в извлечении магического предмета или в изгнании духа. Внедрение и, симметрично, извлечение магического предмета принадлежат к комплексу, который, по-видимому, следует считать архаическим. Но в Полинезии исцеление не является исключительной привилегией знахаря, как в Австралии и других регионах; необычайное распространение одержимости богами и духами порождает массу целителей. Как мы видели, все жрецы, вдохновленные, знахари и колдуны могут осуществлять магическое исцеление. Легкость и распространенность квазимедиумической одержимости со всех сторон вышла, в итоге, за рамки и функции "специалистов по сакральному"; перед лицом этого массового медиумизма традиционалистический и ритуалистический институт жречества сам вынужден был изменить свою позицию. Только колдуны противостояли одержимости, и весьма вероятно, что остатки архаической шаманской идеологии следует искать именно в их в тайных традициях[106].

Глава 12
Шаманские символики и техники в Тибете, Китае и на Дальнем Востоке

Буддизм, тантризм, ламаизм

Когда после Просветления Будда впервые посетил свой родной город Капилавасту, он продемонстрировал несколько "чудесных способностей". Чтобы убедить родственников в своих духовных силах и подготовить их к обращению, он вознесся в воздух, порезал свое тело на куски так, что голова и члены упали на землю, а затем воссоединились на глазах потрясенных зрителей. Об этом чуде говорит даже Ашвагхоша[1], но оно настолько глубоко живет в традиции индийской магии, что стало типичным чудом факиризма. Знаменитый rope-trick (фокус со шнуром) факиров создает иллюзию, что шнур возносится очень высоко в небо, а мастер приказывает молодому ученику влезать по нему, пока тот не исчезнет из поля зрения. Тогда факир бросает в воздух нож, и на землю по очереди падают члены юноши[2].

Этот rope-trick имеет в Индии давнюю историю и должен быть сопоставлен с двумя шаманскими обрядами: инициационным ритуалом расчленения будущего шамана "демонами" и ритуалом вхождения в Небо. Мы помним "инициационные сны" сибирских шаманов: кандидат является свидетелем расчленения собственного тела душами предков или злыми духами. Но затем его кости собираются и соединяются железом, а тело восстанавливается, и будущий шаман, воскресая, обретает "новое тело", позволяющее ему безнаказанно прокалывать себя ножом, пробивать себя саблями, прикасаться к раскаленным углям и т. д. Любопытно, что индийские факиры считаются исполнителями тех же чудес. В rope-trick вроде бы исполняется на глазах у зрителей "инициационное четвертование", которое их сибирские коллеги переживают в снах. Впрочем, rope-trick, хотя он и стал специальностью индийского факиризма, встречается и в таких отдаленных регионах, как Китай, Ява, древняя Мексика и средневековая Европа. Марокканский путешественник Ибн Баттута[3] зафиксировал его в Китае еще в XIV веке; Мельтон[4] видел его в Батавии в XVII веке, а Сахагун[5] наблюдал в Мексике в почти идентичных условиях. В Европе же многие тексты, начиная по крайней мере с XIII века, упоминают об очень похожих чудесах, осуществляемых колдунами и магами, также способными летать и становиться невидимыми, как и шаманы и йоги[6].

Факирский rope-trick является только зрелищным вариантом вознесения шамана; последнее всегда остается символическим, поскольку тело шамана не исчезает, а небесное путешествие осуществляется "в духе". Но символизм каната, как и лестницы, обязательно предполагает связь между Землей и Небом. С помощью веревки или лестницы (или же лианы, моста, цепи из стрел) боги нисходят на Землю, а люди восходят в Небо. Эта архаическая традиция широко распространена как в Индии, так и в Тибете. Будда нисходит с Неба Трайастримша по лестнице с целью "проторить дорогу для людей"; с вершины лестницы можно увидеть вверху все Брахмалокас, а внизу - челюсти Преисподней[7], поскольку это настоящая Axis mundi, возносящаяся в Центре Вселенной. Эти чудесные ступени представлены на рельефах Бхархут и Саньси; в тибетской буддийской живописи они также служат людям для восхождения на Небо[8].

В Тибете ритуальная и мифологическая функция веревки засвидетельствована еще лучше, особенно в добуддийских традициях. Первый царь Тибета, Гнья-к'ри-бстан-по, спустился с Неба по веревке, называемой рму-т'аг[9]. Эта мифическая веревка изображалась также на царских могилах - знак того, что после смерти властители восходят на Небо. Впрочем, для царей связь между Небом и Землей никогда не обрывалась. Тибетцы верили, что в древности властители не умирали, а уходили на Небо[10]; в этих представлениях видны следы какого-то

"потерянного рая".

В тех же преданиях бона идет речь о некоем роде "дМу"; это наименование одновременно означает определенный класс богов; они живут на Небе, где к ним присоединяются умершие, взбираясь по лестнице или шнуру. На земле когда-то существовала категория жрецов, утверждающих, что они способны сопровождать умерших на Небо, поскольку они являются мастерами веревки и лестницы: это и были дМу[11]. Шнур, соединявший тогда Землю с Небом и служивший для восхождения умерших в небесное обиталище богов дМу, у других жрецов бона был заменен гадательным шнуром[12]. Этот символ сохранился (возможно) на куске полотна Накхи, где изображен "мост души, отправляющейся в царство богов"[13]. Все эти черты составляют неотъемлемую часть шаманского комплекса вознесения и проводов душ.

Невозможно перечислить на нескольких страницах все другие шаманские мотивы в мифах и ритуалах Бон-по[14] и сохранившиеся в ламаистском и индо-тибетском тантризме. Жрецы Бон-по ничем не отличаются от настоящих шаманов; они даже делятся на "белых" и "черных" Бон-по, хотя все используют в своих обрядах бубен. Некоторые из них считаются "одержимыми богами"; большинство практикуют заклинания[15]. Определенная категория Бон-по считается "обладателями небесной веревки"[16]. Паво и ньен-джомо, медиумы (мужчины и женщины), считаются у буддистов типичными представителями бона. Они не подчиняются монастырям бона в Сиккиме и Бхутане и, видимо, являются остатками бона в его древнейшей неорганизованной форме, существовавшей до того, как "белый бон" (бон дткар) развился по образцу буддизма[17]. Кажется, они умеют достигать одержимости духами умерших и во время транса устанавливают связь со своими божествами-покровителями[18]. Что касается медиумов бона, то одной из главных их функций было "служить временным глашатаем духов умерших, которых затем сопровождали на тот свет"[19].

Считается, что шаманы бона используют свои бубны как транспортные средства, позволяющие им перемещаться в пространстве. Полет На-ро-бон-ч'унга во время его магической битвы с Миларепой является тому классическим примером[20]. "Легенда, по которой гШен-раб-ми-бо летал на большом колесе, в котором он занимал центральное положение, тогда как восемь его учеников расположились на спицах, может прекрасно иллюстрировать живучесть этой традиции"[21]. Возможно, что первоначально транспортным средством был шаманский бубен, замененный позже на колесо - буддийский символ. Лечение, проводимое шаманом бон, состоит в поиске души больного[22], что является специфической шаманской техникой. Аналогичная церемония имеет место и тогда, когда для исцеления больного вызывают тибетского заклинателя: он тоже отправляется на поиск души больного[23]. Вызов души больного иногда требует чрезвычайно сложного ритуала, в котором необходимо использовать определенные предметы (нити пяти различных цветов, стрелы и т. п.) и узоры[24]. Рене де Небески-Войковиц недавно показал другие шаманские элементы в тибетском ламаизме[25]. У государственного пророка транс, необходимый для церемониального предсказания, проявляет сильно выраженный парашаманский характер[26].

Ламаизм почти полностью сохранил шаманскую традицию бона. Даже самые известные учителя тибетского буддизма осуществляли, как считается, исцеления и делали чудеса в чистейшей шаманской традиции. Некоторые элементы, повлиявшие на формирование ламаизма, имеют, вероятно, тантрическое и, возможно, индийское происхождение. Но не всегда это можно определить: когда, по тибетской легенде, Вайрочана, ученик и соратник Падмасамбхавы, изгоняет из тела царицы Тс'е-понг-тса' духа болезни в форме черной булавки[27] - то о какой традиции идет речь, индийской или тибетской? Падмасамбхава доказывает не только хорошо известную способность магического полета бодхисаттв и архатов, когда он перемещается в пространстве, возносится на Небо и становится бодхисаттвой; его легенда раскрывает также чисто шаманские черты: на крыше своего дома он, одетый только в "семь украшений из кости"[28], что напоминает нам одежду сибирского шамана, танцует мистический танец.

Известна роль человеческих черепов и женщин в тантрических[29] и ламаистских[30] церемониях. Так называемый танец скелетов имеет особое значение в драматических инсценизациях, называемых чам, целью которых было, в частности, приучить зрителей к страшным изображениям покровительствующих божеств, показывающихся в состоянии бардо, то есть

промежуточном между смертью и новым воплощением. С этой точки зрения, чам может считаться церемонией посвящения, поскольку она вызывает определенные откровения, касающиеся посмертных переживаний. Поразительно, в какой степени эти тибетские маски и наряды в форме скелета напоминают наряды шаманов Центральной и Северной Азии. В некоторых случаях мы несомненно имеем дело с ламаистским влиянием, проявляющимся, впрочем, и в других украшениях на наряде сибирского шамана, и даже в некоторых формах бубна. Не следует, однако, спешить с утверждением, что роль скелета в символике шаманского наряда в Северной Азии объясняется исключительно влиянием ламаизма. Это влияние, если оно действительно имело место, только укрепило очень древние автохтонные представления, касающиеся сакральности костей животного и, следовательно, человеческих костей. Что касается роли изображения собственного скелета, настолько важного в медитационных техниках монгольского буддизма, то не будем забывать, что посвящение эскимосского шамана также включает созерцание собственного скелета; как мы помним, ангакок в мыслях лишает свое тело мяса и крови, и остаются одни кости. До времени сбора более обширной информации мы склонны считать, что этот тип медитации является архаическим, добуддистским слоем духовности, который каким-то образом основывался на идеологии охотничьих племен (священность кости) и имел целью "вырывание" души из собственного тела для мистического путешествия, то есть экстаза.

В Тибете существует также тантрический обряд под названием тчоэд, или гчод, с чисто шаманской структурой: он состоит в принесении собственного тела в жертву демонам на съедение, что поразительно напоминает расчленение будущего шамана "демонами" и духами предков. Вот его краткое описание, приведенное Бляйхштайнером[31]: "При звуке бубенца, сделанного из человеческих черепов, и трубы, вырезанной из берцовой кости, начинается танец; духов просят прибыть на пир. Сила медитации приводит к тому, что появляется богиня с обнаженной саблей; она прыгает на голову того, кто приносит жертву, отрубывает ему голову и четвертует его; тогда демоны и дикие животные бросаются на эти трепещущие останки, пожирают мясо и выпивают кровь. Произносятся слова с упоминанием о джатаках, которые рассказывают о том, как Будда в предыдущих воплощениях отдавал свое тело голодным животным и человекоядным демонам. Но вопреки буддистскому приукрашиванию, этот обряд, заключает Бляйхштайнер, является только жуткой мистерией, восходящей к более первобытным временам".

Как мы помним, подобный обряд посвящения встречается у некоторых североамериканских племен. В случае с гчод перед нами мистическая переоценка шаманской схемы посвящения. "Жуткий" аспект является скорее чисто внешним: речь идет о переживании смерти и воскрешения, и это ужасает, как и все подобного рода переживания. Индо-тибетский тантризм еще более радикально одухотворил схему "умерщвления" демонами при посвящении. Вот несколько тантрических медитаций, имеющих целью очистку скелета от мяса и созерцание собственного скелета. Йог должен представить себе свое тело как труп, а свой разум как разгневанную Богиню с одним лицом и двумя руками, держащую нож и череп. "Думай, что она отрезает трупу голову, разрезает тело на куски и бросает его в череп как жертву для богов..." Другое упражнение состоит в том, чтобы видеть себя "белым, светящимся огромным скелетом, из которого выходит настолько большое пламя, что оно заполняет собой Пустоту Вселенной". Наконец, третья медитация предлагает йогу созерцание себя, превращенного в разгневанную дакини, которая отрывает кожу от собственного тела. Текст говорит: "Растяни эту кожу, чтобы покрыть Вселенную [...]. Собери на ней все свои кости и мясо. Когда злые духи утешаются головой, представь себе, что разгневанная дакини берет кожу и сворачивает ее [...], и с силой бросает на землю, превращая ее вместе с мясом и костями в мягкую массу, которую вскоре сожрут рожденные в воображении стаи диких зверей..."[32]

Благодаря этим нескольким цитатам мы осознаем, какому преобразованию может подвергнуться шаманская схема, если она будет включена в такую сложную философскую систему, как тантризм. Для нас существенно сохранение определенных шаманских символов и методов даже в хорошо разработанных и направленных на иные, не экстатические, цели медитационных техниках. Все это, как нам кажется, в достаточной мере иллюстрирует подлинность и инициационную духовную ценность многих шаманских переживаний.

Кратко подчеркнем, наконец, несколько других шаманских элементов в йоге и индо-тибетском

тантризме. "Мистическое тепло", зафиксированное уже в ведических текстах, занимает значительное место в його-тантрических техниках. Это "тепло" вызывается задержкой дыхания[33], а особенно "трансмутацией" сексуальной энергии[34] - довольно неясная, но основанная на пранаяме (дыхательных упражнениях) и различных "визуализациях" його-тантрическая практика. Некоторые индо-тибетские инициационные испытания состоят именно в проверке степени подготовленности ученика через его способность сушить, непосредственно на голом теле, лежащем на снегу, большое количество мокрых простыней зимней ночью[35]. Подобное испытание характеризует посвящение маньчжурского шамана, и вполне вероятно, что здесь перед нами влияние ламаизма. Но "мистическое тепло" не обязательно является продуктом индо-тибетской магии; мы уже приводили пример молодого эскимоса на Лабрадоре, который пять дней и ночей находился в замезшем море и, доказав, что он даже не намок, сразу получил титул ангакок. Интенсивное тепло, вызванное в собственном теле, непосредственно связано с "господством над огнем", а эту последнюю технику есть все основания считать чрезвычайно архаической.

Шаманская структура характерна и для так называемой Тибетской Книги Мертвых[36]. Хотя речь здесь не обязательно идет о проводах души, роль жреца, читающего для умершего ритуальные тексты о посмертных путях, можно сравнить с функцией алтайского или гольдского шамана, символически провожающего покойника на тот свет. Это - Бардотходол, промежуточная форма между рассказом шамана-проводника душ и орфическими табличками, сжато указывавшими мертвому нужное направление путешествия в потусторонний мир; она имеет также много общих черт с индонезийскими и полинезийскими погребальными песнями. Тибетский манускрипт из Туанхуанга под названием "Лекция о дороге умершего", переведенный недавно Марселем Лалу[37], описывает направления, которых следует избегать, прежде всего "Большого Ада" на глубине 8000 йоджан под землей, центр которого составляет пылающее железо. "Внутри железного дома, во всякого рода адах неисчислимые демоны (ракшасы) терзают и мучают, обжигая, поджаривая и разрезая на куски..."[38]. Преисподняя, преталока, мир (джамбудвипа) и Гора Меру находятся на одной и той же оси, и умершего приглашают идти прямо к Меру, на вершине которой Индра и 32 министра отбирают "переселенцев"[39]. Под поверхностью буддистских верований мы легко узнаем старую схему Axis mundi (оси мира), соединения между тремя космическими сферами, и Стража, отбирающего души. Шаманские элементы еще более отчетливо видны в погребальном обряде, включающем внедрение души умершего в его изображение (см. выше описание аналогичного гольдского ритуала). Изображение (или визитная карточка) представляет стоящего на коленях покойника с руками, вытянутыми в молящем жесте[40]. Призывается его душа: "Пусть умерший, изображение которого запечатлено на этой карточке, прибудет сюда. Пусть сознание того, кто оставил этот мир и изменяет собственное тело, сосредоточится на этом символическом рисунке, даже если он уже родился в одной из шести сфер или еще блуждает в промежуточном состоянии, где бы он ни находился..."[41] Если есть в распоряжении какая-то из его костей, ее кладут на визитке[42]. Еще обращаются к умершему: "Слушай, о ты, блуждающий среди иллюзий иного мира! Прибудь на это место, одно из самых очаровательных в нашем человеческом мире! Этот зонтик будет твоим местом, укрытием, священным алтарем. Этот рисунок - символ твоего тела, эта кость - символ твоей речи, этот амулет - символ твоего духа... О, сделай из этих символов свою обитель!"[43] Поскольку верят, что умерший может возродиться в одной из шести сфер существования, его пытаются освободить "от каждой из них по очереди, переставляя его рисунок вокруг лепестков лотоса от Ада до сферы злых духов, затем до сферы животных, людей, титанов и богов"[44]. Ритуал преследует цель сделать невозможным воплощение души в одном из этих шести миров и, наоборот, вынудить ее достичь страны Авалокитешвара[45]. Но техники, цель которых - вселить умершего в рисунок и проводить его через Ад и нечеловеческие миры, являются чисто шаманскими. В Тибете многие другие шаманские идеи и техники сохранились в ламаизме. Например, ламы-колдуны сражаются друг с другом с помощью магических средств, как и сибирские шаманы[46]. Ламы управляют атмосферой, как и шаманы[47], летают по воздуху[48], исполняют экстатические танцы[49] и т. п. Тибетскому тантризму известен также тайный язык, называемый "языком дакинь", подобно тому как различные индийские школы часто используют "сумеречный язык", в котором один и тот же термин может иметь три или четыре различных значения[50]. Все это в некоторой степени близко "языку духов" или "тайному языку" шаманов, как североазиатских, так и малайских или индонезийских. Очень полезным было бы даже исследование, в какой мере техники экстаза приводят к лингвистическому творчеству, и выяснение этого механизма.

Как известно, шаманский "язык духов" не только старается имитировать голоса животных, но и включает определенное количество спонтанных творений, которые, вероятно, имеют свое объяснение в предэкстатической эйфории и экстазе.

Этот краткий просмотр тибетских материалов позволяет сделать вывод, с одной стороны, о некотором структурном подобии между обрядами и мифами Бон-по и шаманизмом, с другой же - о сохранении шаманских сюжетных линий и техник в буддизме и ламаизме. Слово "сохранение", возможно, не выражает достаточно ясно настоящее положение вещей; следует говорить скорее о переоценке старых шаманских мотивов и их интеграции в систему аскетической теологии, в которой их содержание подверглось радикальному изменению. Впрочем, в этом нет ничего удивительного, поскольку само понятие "души" - фундаментальное в шаманской идеологии - полностью изменяет значение в результате буддистской критики. Несмотря на регрессию ламаизма относительно великой буддистской метафизической традиции, здесь не произошло возврата к реалистической концепции "души", и уже этого достаточно, чтобы отличить содержание ламаистской техники от содержания техники шаманской.

С другой стороны, как мы скоро убедимся, ламаистские идеология и практика проникли глубоко в Центральную и Северную Азию, придав многим сибирским шаманизмам их сегодняшнюю форму.

Шаманские практики у лолов

Лолы, как и таи и китайцы[51], знают, что первые люди свободно перемещались между Землей и Небом; вследствие "греха" дорога была закрыта[52]. Но умирая, человек находит дорогу на Небо: по крайней мере, это следует из некоторых погребальных ритуалов, в которых пимо, жрец-шаман, читает при умершем молитвы, где идет речь о счастье, ожидающем его в Небе[53]. Чтобы обрести это счастье, умерший должен пройти через мост: при одновременных звуках бубна и рожка читаются другие молитвы, которые сопровождают умершего к небесному мосту. При этом жрец-шаман приподнимает три стропила жилища, чтобы можно было видеть небо; эта процедура называется "открытием моста в небо"[54]. У лолов южного Юньнаня погребальный ритуал несколько отличается. Жрец-шаман сопровождает гроб, читая так называемый "обряд дороги": после мест, через которые умерший проходит между домом и могилой, перечисляются города, горы и реки, которые он должен будет преодолеть, прежде чем достигнет гор Талианг, родины народа лоло. Оттуда умерший направляется к Древу Мысли и Древу Слова и достигает Преисподней[55]. Оставляя в стороне разницу, разделяющую эти два ритуала и касающуюся страны, в которую направляется умерший, заметим, что шаман играет роль проводника душ; таким образом, ритуал следует сравнивать с тибетской Бардо тходол и индонезийским и полинезийским погребальными плачами.

Поскольку болезнь интерпретируется как бегство души, исцеление включает вызов души: шаман читает долгую литанию, в которой душу больного просят вернуться с гор, долин, рек, лесов и отдаленных полей, отовсюду, где она заблудилась[56]. Такой же вызов души существует и у каренов Бирмы, которые, кстати, подобным образом лечат "болезни" риса, упрашивая его "душу" возвратиться в посевы[57]. Как мы вскоре увидим, эта церемония встречается также у китайцев.

Шаманизм лолов, по-видимому, подвергся влиянию китайской магии. Нож и бубен шамана лолов, как, впрочем, и имена "духов", носят китайские названия[58]. Гадание осуществляется китайским способом[59]. Один из важнейших шаманских обрядов лолов, "лестницу из ножей", мы встречаем также и в Китае. Этот обряд выполняется во время эпидемии. Из 36 ножей делается двойная лестница, и шаман голыми ногами входит на ее верхушку, спускаясь с другой стороны. При этом раскаляются добела несколько железных лемехов, и шаман должен по ним пройти. P. Lietard[60] замечает, что этот обряд свойствен лолам, поскольку китайцы всегда обращаются к шаманам лолов, чтобы выполнить его. Вероятно, мы имеем дело со старым шаманским обрядом, изменившимся под влиянием китайской магии. Во время церемонии формулы произносятся на языке лолов, только имена духов - по-китайски.

Этот обряд нам кажется очень важным. Ведь он включает символическое восхождение шамана по ступеням - вариант восхождения по дереву, столбу, веревке и т. п. Он выполняется в случае эпидемии, то есть в случае крайней опасности для сообщества, но независимо от современного значения, первичный смысл подразумевал восхождение шамана на Небеса для встречи с небесным Богом, чтобы просить его положить конец бедствию. Роль, которую играют ступени в восхождении, можно заметить и в других районах Азии, и у нас будет случай к этому вернуться. Пока что добавим, что шаман чингпо в Верхней Бирме совершает восхождение по ступеням из ножей во время своего посвящения[61]. Тот же обряд мы встречаем в Китае; возможно, однако, что в данном случае мы имеем дело с протоисторическим наследием, общим для всех этих народов (лолы, китайцы, чингпо и др.), поскольку символизм шаманского восхождения мы встречаем в слишком многих и слишком отдаленных друг от друга регионах, чтобы можно было точно определить его историческое "происхождение". Следы шаманизма того типа, который встречается в Центральной Азии, мы находим и у шаманов белых мео в Индокитае. Сеанс состоит в имитации верховой езды; считается, что шаман отправляется на поиски души больного, которую, кстати, ему всегда удается поймать. В некоторых особых случаях мистическое путешествие включает восхождение в Небо. Шаман делает несколько прыжков, и говорится, что он возносится на Небо[62].

Шаманизм у мо-со

Концепции, близкие Тибетской Книге Мертвых, встречаются у мо-со или на-кхи, народов, принадлежащих к тибето-бирманской семье и с начала христианской эры живущих на юго-западе Китая, преимущественно в провинции Юньнань[63]. Согласно Року, самому новому и самому информированному в этом материале авторитету, религия на-кхи является чистым шаманизмом бон[64]. Этот факт вовсе не исключает культа Всевышнего небесного Существа, Мё, структурно очень близкого китайскому богу Ти'ену[65]. Периодическое жертвоприношение для Неба является древнейшей церемонией на-кхи; есть основания считать, что ее практиковали уже во времена, когда на-кхи кочевали по травянистым равнинам северо-восточного Тибета[66]. При этом после молитв к Небу читаются молитвы к Земле и можжевельнику - Мировому Древу, поддерживающему Вселенную и возносящемуся в "Центре Мира"[67]. Как видим, на-кхи сохраняют суть веры скотоводов-пастухов Центральной Азии: культ Неба, концепцию трех космических сфер, миф о Древе Мира, которое, произрастая в Середине Вселенной, поддерживает ее тысячью своих ветвей.

После смерти душа должна взойти на Небо. Но нужно считаться с демонами, вынуждающими ее спуститься в Ад. Количество, сила и значение демонов и придали религии мо-со аспект, столь близкий шаманизму бон. Дто-мба Ши-ло, основатель шаманизма на-кхи, вошел в миф и культ как победитель демонов. Независимо от его "исторической" личности, биография полностью мифическая: он рождается из левого бока матери, как и все герои и святые, сразу возносится на Небо (как Будда) и разгоняет демонов. Боги дали ему способность изгонять демонов и "сопровождать души умерших в царство богов"[68]. Он является одновременно проводником душ и Спасителем. Как и в других традициях Центральной Азии, боги прислали этого Первого Шамана, чтобы он защищал людей от демонов. Слово дто-мба - тибетского происхождения и эквивалент тибетского стон-па ("учитель, основатель или проповедник определенной доктрины") - явно показывает, что речь идет о нововведении: "шаманизм" является более поздним явлением, чем организация религии на-кхи. Необходимость в нем возникла в связи с ужасающим размножением "демонов", а по ряду причин мы склоняемся к убеждению, что эта демонология развилась под влиянием китайских религиозных идей.

Мифическая биография Дто-мба Ши-ло включает схему шаманского посвящения, не свободную, однако, от искажений. Демоны, числом 360, пораженные необычайным разумом новорожденного ребенка, хватают его и относят в "место, где пересекаются тысяча дорог" (то есть в "Центр Мира"); там они его варят в котле в течение трех дней и трех ночей; но когда демоны поднимают крышку, то видят ребенка Дто-мбу Ши-ло без изменений[69]. Это напоминает "инициационные сны" сибирских шаманов, в которых демоны три дня варят тело будущего шамана. Но поскольку в данном случае речь идет об Учителе-заклинателе, могущественнейшем истребителе демонов, то роль, которую играют эти демоны в посвящении, закамуфлирована: инициационное испытание становится покушением на

убийство.

Дто-мба Ши-ло "проторяет дорогу для души умершего". Погребальная церемония называется жи мя, буквально "дорога-стремление", а многие тексты, читающиеся над покойником, представляют собой аналог "Тибетской Книги Мертвых"[70]. В день похорон помощники разворачивают полотно, на котором изображены различные адские страны; через них должен пройти умерший, прежде чем он достигнет царства богов[71]. Это карта сложного и опасного пути, по которому умершего будет сопровождать шаман (дто-мба). Преисподняя состоит из девяти оград, которых путешественники достигают после перехода через мост[72]. Нисхождение опасно, поскольку демоны блокируют мост; дто-мба должен именно "проторить путь". Не переставая призывать Первого Шамана[73], Дто-мбу Ши-ло, ему удается проводить умершего от ограды к ограде, через последовательные круги вплоть до девятого, последнего. После этого нисхождения к демонам умерший поднимается на семь Золотых Гор, доходит до Дерева, на верхушке которого находится "лекарство бесмертия", и, наконец, достигает царства богов[74].

Как представителю Первого Шамана, Дто-мба Ши-ло, дто-мба удается "проторить дорогу" умершему и провести его через круги Ада, где в противном случае ему бы угрожала опасность быть съеденным демонами. Дто-мба провожает умершего символически, читая ему ритуальные тексты, но в то же время остается с ним "в виде духа". Он предостерегает его от всяких опасностей: "О умерший, когда ты возжелаешь пройти через мост и по дороге, ты обнаружишь, что их закрыл Ля-Ч'у. Твоя душа будет неспособна достигнуть царства богов..."[75]. И он сразу рассказывает ему способ выхода из этой ситуации: семья должна принести демонам жертву, поскольку это грехи умершего заграждают ему дорогу, и семья должна искупить его грехи жертвами.

Эти несколько замечаний дают представление о функции шаманизма в религии на-кхи: шаман выслан богами для защиты людей от демонов; эта защита еще более необходима после смерти, так как люди являются великими грешниками, что делает их добычей для демонов. Но боги, смилостивившись над людьми, выслали Первого Шамана, чтобы он показал дорогу к божественной обители. Как и у тибетцев, связь между Землей, Преисподней и Небом осуществляется через вертикальную ось, Axis mundi. Посмертное нисхождение в Ад, с переходом через мост и лабиринтным проникновением сквозь девять оград (кругов), также сохраняет схему посвящения: никто не может достигнуть Неба без предварительного нисхождения в Преисподнюю. Шаман играет роль как проводника душ, так и наставника посмертного посвящения. По всей вероятности, ситуация шамана в религии на-кхи представляет древний этап, через который должны были также пройти другие религии Центральной Азии; в сибирских мифах о Первом Шамане мы встречаем мотивы, не лишенные связи с мифической биографией Дто-мбы Ши-ло.

Шаманские техники и символизм в Китае

В Китае существует обычай, что когда кто-либо умирает, то выходят на крышу дома и просят душу, чтобы она возвратилась в тело, показывая ей, например, красивую новую одежду. Этот ритуал неоднократно засвидетельствован в классических текстах[76] и сохранился до наших дней[77]; даже Сунг Ю написал об этом большую поэму под названием "Призывание души"[78]. Болезнь тоже часто предполагает бегство души, и тогда колдун в экстазе гонется за ней, хватает ее и вновь соединяет с телом[79].

Древний Китай уже знал несколько категорий колдунов и ведьм, медиумов, заклинателей, вызывателей дождя и т. п. Один тип мага в первую очередь привлекает наше внимание: экстатик, искусство которого заключается, прежде всего, в "экстериоризации" своей души, иными словами, в "путешествии души". Легендарная история и фольклор Китая богаты примерами "магических полетов", и, в чем мы скоро убедимся, уже в древности хорошо осведомленные китайцы рассматривали "полет" как пластическую формулу экстаза. Во всяком случае, если оставить в стороне орнитоморфный символизм протоисторического Китая - к которому мы вернемся позже, - то необходимо заметить, что первым, кому, согласно традиции, удалось летать, был император Шуан (2258-2208 гг. по китайской хронологии). Ню Йинг и О Хуанг, дочери императора Яо, научили Шуана искусству "летать, как птица"[80]. (Заметим попутно, что до некоторых пор источник магических сил был в женщинах - эту

подробность, вместе с несколькими другими, можно считать признаком древнего китайского матриархата[81].) Обратим внимание на то, что настоящий правитель должен обладать умениями "мага". "Экстаз" для основателя государства столь же необходим, как и его политические достоинства, поскольку магические умения были равнозначны власти, юрисдикции над Природой. Марсель Гране заметил, что шаг Великого Ю, наследника Шуана, "ничем не отличается от танцев, вводящих в транс колдуна (т'иао-шен)... Экстатический танец относится к методам, с помощью которых обретается сила правления людьми и природой. Как известно, эта регулирующая сила, в текстах, именуемых даосскими, как и в тех, которые именуют конфуцианскими, называется Дао"[82].

Действительно, многие императоры, мудрецы, алхимики и колдуны "возносились на Небо"[83]. Хуань-ти, Желтый Владыка, был занесен в Небо бородатым змеем вместе с женами и советниками числом семьдесят человек[84]. Но это уже апофеоз (обожествление), а не "магический полет", множество примеров которого известны китайской традиции[85]. Одержимость полетом выразилась в обилии легенд, связанных с колесницами и другими летательными аппаратами[86]. В подобных случаях мы имеем дело с хорошо известным явлением деградации символизма, суть которой в том, что достигаются - на конкретном уровне ближайшей действительности - "результаты", относящиеся к действительности внутренней.

Как бы то ни было, шаманское происхождение магического полета вполне отчетливо выражено и в Китае. "Улететь в Небо" в китайском языке выражается следующим образом: "с помощью птичьих крыльев он преобразился и вознесся, как бессмертный"; термины "ученый с перьями" или "господин с перьями" обозначают даосского жреца[87]. Как нам известно, птичье перо является одним из наиболее распространенных символов "шаманского полета", а его наличие в китайской протоисторической иконографии не лишено значения для оценки распространения и древности этого символа, а значит, и идеологии, которая им пользуется[88]. Зато весьма вероятно, что даосы, легенды которых богаты вознесениями и различными чудесами, разработали и систематизировали шаманские идеологии и техники протоисторического Китая, и потому их следует считать значительно более правомочными последователями шаманизма, чем заклинателей, медиумов и "одержимых", о которых мы будем говорить ниже; последние представляют в Китае, как и в других регионах, искаженную традицию шаманизма. Мы хотим сказать, что когда не удается овладеть "духами", то это заканчивается "одержимостью" ими, а магическая техника экстаза становится в этом случае обычным медиумическим автоматизмом.

В этой связи, поражает в китайской традиции "магического полета" и шаманского танца отсутствие даже намека на одержимость. Ниже мы встретим несколько примеров, когда шаманская техника ведет к одержимости богами и духами, но в легендах о правителях, бессмертных даосах, алхимиках и даже "колдунах", хотя всегда речь идет о вознесении на Небо и о других чудесах, не говорится об одержимости. Есть все основания считать эти факты принадлежностью классической традиции китайской духовности, которая включает как спонтанное владение собой, так и прекрасную интеграцию во все космические ритмы. Во всяком случае, даосы и алхимики обладали способностью подниматься в воздух: Лиу Ан, известный также как Учитель Хуайнан-цзы (II век до н. э.), восносился на Небо средь бела дня, а Ли Чаокюн (140-87 до н. э.) хвастался способностью преодолевать девятое Небо[89]. "Мы входим в Небо и разворачиваем кометы", - говорила одна шаманка в своей песне[90]. Большая поэма К'ю Юаня говорит о многих вознесениях до самых "Ворот Неба", фантастических галопах, восхождении по радуге - все мотивы, родственные шаманскому фольклору[91]. В сказках часто упоминается о деяниях китайских магов, удивительно напоминающих легенды, созданные вокруг факиров: маги летают на Луну, проходят сквозь стены, делают так, что растение прорастает и вырастает на глазах, и т. д.[92].

Исходной точкой всех этих мифологических и фольклорных традиций является идеология и техника экстаза, предполагающая "путешествие в духе". С древнейших времен классическим средством достижения экстаза был танец. Как и везде, экстаз делал возможным как "магический полет" шамана, так и нисхождение "духа", которое не обязательно подразумевало "одержимость"; дух мог вдохновлять шамана. О том, что магический полет и фантастические путешествия по Вселенной были для китайцев только пластическими

формами для описания переживаний экстаза, свидетельствует, в частности, следующий документ. Куо ю приводит рассказ о том, как царь Чао (515-488 до н. э.) обратился однажды к своему министру со словами: "Писания династии Чу утверждают, что Ч'унг-ли был выслан как посланец в недоступные страны Неба и Земли. Как это было возможно?.. Существует ли возможность, чтобы люди поднимались на Небо?.." Министр объяснил ему, что подлинное значение этой традиции имеет духовную природу; те, кто ведет праведную жизнь и умеет концентрироваться, умеют также своим сознанием "достигать высших сфер и спускаться в нижние, постигать, как там нужно себя вести и что следует делать... Когда они достигают этого состояния, в них входят умные шэнь; когда таким образом в мужчину входит шэнь, его называют хи, а если в женщину, то ее называют ву. Как функционеры, они следят за порядком первенства богов (при жертвоприношениях), за их дощечками, а также за приносимыми им жертвами, инструментами, церемониальными нарядами в зависимости от времени года"[93].

Это, по-видимому, указывает на то, что экстаз - вызывавший переживания, которые считали "магическим полетом", "вознесением на Небо", "мистическим путешествием" и т. п., - был причиной воплощения шэнь, а не его результатом: именно потому, что человек уже был способен "достигать высших сфер и нисходить в низшие" (то есть возноситься на Небо и спускаться в Преисподнюю), "умные шэнь нисходили в него". Это явление представляется весьма отличным от тех "одержимостей", которые мы встречаем далее. Разумеется, очень рано "сошествие шэнь" дало место множеству параллельных переживаний, которые в итоге перемешались в массе "одержимостей". Не всегда легко определить природу экстаза на основе употребляемой для его выражения терминологии. Даосское определение экстаза, куэй-ю, или "вхождение духа", объясняется, по мнению Масперо, только тогда, когда даосский опыт выводится из "одержимости колдунов". Действительно, о колдунье в трансе, изрекающей от имени шэнь, говорилось: "Это тело колдуньи, но дух бога". Чтобы его воплотить, колдунья очищалась ароматизированной водой, надевала ритуальный наряд, приносила жертвы: "С цветком в руке она изображала путешествие посредством танца под аккомпанемент музыки и песни, под звуки бубнов и флейт, пока не падала обессиленная. Это был момент присутствия бога, и бог говорил ее устами"[94].

Даосизм ассимилировал значительно больше архаических техник экстаза, чем йога и буддизм, особенно если речь идет о позднем даосизме, сильно искаженном магическими элементами[95]. Тем не менее значение символизма вознесения и вообще уравновешенной и здравой структуры даосизма отличает его от экстаза-одержимости, столь характерного для колдунов. Китайский "шаманизм" ("ву-изм", как его называет de Groot), кажется, доминировал в религиозной жизни, прежде чем конфуцианство и государственная религия достигли перевеса. В первых веках до нашей эры жрецы ву были настоящими жрецами Китая[96]. Разумеется, ву не был полностью тождествен шаману, но он воплощал духов и как таковой служил посредником между человеком и божеством, а кроме того был целителем - всегда с помощью духов[97]. Женщин ву было подавляющее большинство[98]. А большинство шэнь и кузи, которых воплощали ву, были душами умерших[99]. С воплощением душ умерших и начинается собственно "одержимость".

Ванг-Ч'унг писал: "Среди мужчин умершие разговаривают через живых, которых они вводят в транс, а ву, дергая свои черные нитки, вызывает души умерших, которые разговаривают голосом ву. Но все, что эти люди могут сказать, является ложью..."[100]. Это, конечно же, мнение автора, у которого медиумистические явления вызывали отвращение. Но чудеса женщин-ву этим не ограничивались; они могли становиться невидимыми, резали себя ножами и саблями, отрезали себе язык, глотали сабли и плевали огнем, возносились на облаке, сияющем, как будто оно было освещено молнией... Женщины-ву танцевали в кругу, говорили на языке духов и смеялись, как привидения, а вокруг них взлетали в воздух и врезались друг в друга предметы[101]. Все эти факирские явления до сих пор часто встречаются в китайских магических и медиумистических сферах. Не нужно даже быть ву, чтобы видеть духов и изрекать пророчества: достаточно стать одержимым шэнь[102]. Медиумизм и "одержимость", как и везде, иногда приводит к спонтанному и искаженному шаманизму.

Нет нужды множить примеры китайских колдунов, ву и "одержимых", чтобы убедиться, насколько это явление в целом близко маньчжурскому, тунгусскому и сибирскому шаманизму

вообще[103]. Достаточно подчеркнуть, что с течением веков китайский экстатик все больше смешивался с колдунами и "одержимыми" рудиментарного типа. В определенный, притом достаточно длительный период, ву был настолько близок к заклинателю, ши, что его обычно называли ву-ши[104]. По сей день его называют саи-конг, и эта функция передается от отца к сыну. По-видимому, преимущество женщин исчезло. После первых уроков у отца неофит берет уроки в "гимназии" и получает свой титул от главного жреца после посвящения чисто шаманского типа. Церемония осуществляется публично и состоит в восхождении на то т'уи, "лестницу из сабель": неофит босыми ногами входит по саблям на самую верхушку помоста; лестница обычно сделана из двенадцати сабель, причем иногда сооружается и другая лестница, по которой неофит спускается. Аналогичный обряд посвящения существует у каренов Бирмы, где жрецов называют вее, что, возможно, является формой китайского термина ву[105]. (Весьма вероятно, что мы имеем дело с китайским влиянием, исказившим древние местные магические традиции; но вовсе не обязательно считать саму лестницу посвящения заимствованием из Китая. Аналогичные обряды шаманского восхождения зафиксированы в Индонезии и других регионах.)

Магико-религиозная деятельность саи-конга входит в сферу даосского ритуала: сам саи-конг называется дао-ши, "даосский знахарь".[106] Впоследствии он полностью отождествился с ву, прежде всего по причине своего престижа заклинателя[107]. Его ритуальный наряд богат космологической символикой: мы различаем космический Океан, посередине гору Т'аи и т. д.[108]. Саи-конг обычно использует медиума, "одержимого", который также проявляет факирские умения: он наносит себе удары ножами и т. д.[109]. И здесь подтверждается уже замеченное нами в Индонезии и Полинезии явление спонтанной имитации шаманизма вследствие одержимости. Как и шаман на Фиджи, саи-конг руководит хождением по огню; эта церемония носит название "прогулка по огненной тропе" и осуществляется перед храмом; саи-конг первый проходит по углям, а за ним его младшие коллеги и даже зрители. Аналогичный обряд - переход по "мосту из сабель". Считается, что достаточно духовной подготовки перед церемонией, чтобы безопасно пройти по саблям и по огню[110]. В этом случае, как и в неисчислимых случаях медиумизма, спиритизма и других гадательных техник, мы имеем дело с местным и трудным для классификации явлением спонтанного псевдошаманизма, самой существенной чертой которого является легкость[111].

Мы ни в коем случае не претендуем на написание здесь истории шаманских идей и практик в Китае. Мы даже не знаем, возможно ли это: как известно, на протяжении двух тысяч лет китайские ученые подвергали архаические традиции обработке, интерпретации и, наконец, "процеживанию". Достаточно обратить внимание на наличие очень большого количества шаманских техник в истории Китая. Разумеется, нельзя их все считать принадлежащими к одной и той же идеологии или к одному и тому же культурному слою. Мы видели, например, различия, которые могут существовать между экстазом властителей, алхимиков и даосов, с одной стороны, и экстазом-одержимостью колдунов или ассистентов саи-конга. Те же различия в содержании и духовной ориентации можно заметить и по отношению к любой другой шаманской технике или символике. Всегда создается впечатление, что шаманскую схему можно переживать на различных, хотя и сравнимых уровнях, и это явление выходит далеко за рамки сферы шаманизма и находит свое подтверждение относительно всякой символики или религиозной идеи.

В общем, отметим наличие в Китае почти всех составных элементов шаманизма: вознесение на Небо, вызов и поиск души, воплощение "духов", власть над огнем и другие факирские умения. Реже встречаются нисхождения в Ад, особенно путешествие за душой больного или умершего, хотя все эти мотивы подтверждены в фольклоре. Рассказывают, например, историю о царе Му династии Чу, который путешествовал на край земли, к Горе К'ун-лунь, и еще дальше, к Царице-Матери Запада (= Смерть), переходя через реку по мосту, составленному из рыб и черепах; Царица-Мать Запада дала ему песню и талисман долгой жизни[112]. Существует также история об ученом Ху Ти, спустившемся в Преисподнюю через Гору Умерших и увидевшем реку, которую души праведников переходили по золотому мосту, тогда как грешники ее переплывали, а демоны в это время побивали их[113]. Наконец, мы встречаем также искаженный вариант орфического мифа: святой Му Лиен узнает в мистическом видении, что его мать, при жизни пренебрегавшая раздачей милостыни, страдает в Аду от голода; он спускается, чтобы ее спасти: он берет ее на спину и заносит на Небо[114]. Орфический мотив

содержат и две другие сказки из сборника Эберхарда[115]. В первой один человек спускается на тот свет, чтобы отыскать умершую жену. Он находит ее возле источника, но она умоляет его, чтобы он ушел, поскольку теперь она стала духом. Но муж на некоторое время остается в царстве теней. В итоге супруги убегают, но однажды, на земле, войдя в дом, жена рождает девочку, а сама исчезает. Когда дочь достигает зрелости, муж узнает в ней свою супругу и женится на ней второй раз. В другой повести в Ад спускается отец, чтобы привести оттуда умершего сына, но поскольку сын его не узнает, вся затея заканчивается неудачей[116]. Эти рассказы принадлежат к азиатскому магическому фольклору, а на некоторые из них сильное влияние оказал буддизм; поэтому было бы необоснованным делать из этого вывод о существовании определенного ритуала нисхождения в Ад. (Например, в истории буддистского святого Му Лиена нет никакого упоминания о шаманском хватании души.) Весьма вероятно, что шаманский ритуал нисхождения, если он существовал в той форме, в какой мы его встречаем в Центральной и Северной Азии, вышел из употребления вследствие кристаллизации культа предков, который придал "Преисподней" другое религиозное значение.

Нам следует рассмотреть еще один вопрос, выходящий за рамки шаманизма в строгом смысле слова, но тем не менее существенный: связь между шаманом и животными и вклад мифологий животных в развитие китайского шаманизма. "Шаг" Великого Ю не отличался от танца магов; но Великий Ю переодевался также в медведя и определенным образом воплощал дух Медведя[117]. Шаман, которого описал Чеу-ли, также одевал медвежью шкуру, и легко можно было бы приумножить примеры церемониала, известного в этнологии под названием "bear ceremonialism" ("церемониализм медведя") и зарегистрированного как в Северной Азии, так и в Северной Америке[118]. Доказано, что Древний Китай чувствовал связь между шаманским танцем и животным, представляющим очень сложный космологический и инициационный символизм. Специалисты отрицают наличие следов китайского тотемизма в мифологии и ритуале, соединявших человека с животным[119]. Эти связи имеют скорее космологическую природу (животное обычно представляет Ночь, Луну, Землю и т. д.) и имеют отношение к посвящению (животное = мифический Предок = посвящаемый)[120].

Как следует интерпретировать все эти факты в свете того, что мы узнали о китайском шаманизме? Не следует все слишком упрощать и объяснять только одной схемой. Не подлежит сомнению, что "bear ceremonialism" связан с магией и мифологией охоты. Как мы знаем, шаман решающим образом обеспечивает обилие дичи и удачу охоты (метеорологические предсказания, влияние на погоду, мистические путешествия к Великой Матери Животных и т. д.). Но не следует забывать, что связи шамана (как, впрочем, и "первобытного человека" вообще) с животными имеют духовную природу и мистическую интенсивность, которую трудно представить человеку с сегодяшним десакрализованным образом мышления. Одевание в шкуру убитого животного было для первобытного человека равнозначно превращению его в это животное. Как мы видели, шаманы до сих пор считают, что они превращаются в животных. Само по себе то, что шаман надевает шкуру дикого животного, мало о чем говорит; существенным является другое: что он при этом испытывает? У нас есть основания считать, что это магическое превращение ведет к "выходу за пределы себя"; очень часто этот выход выливается в экстатическое переживание.

При наследовании походки животного или надевании его шкуры достигается сверхчеловеческий способ бытия. Речь идет не о возврате к чистой "животной жизни": животное, с которым отождествляется шаман, уже не является носителем определенной мифологии[121], оно становится по сути мифическим Животным, Предком, Демиургом. Превращаясь в это мифическое животное, человек становился чем-то очень большим и необычайно могущественным. Можно считать, что эта проекция в мифическое Существо, одновременно центр жизни и универсального обновления, вызывала состояние эйфории, которое, прежде чем привести к экстазу, давало чувство собственной силы и связи с космической жизнью. Достаточно вспомнить роль образцовой модели, представляемой различными животными в даосских мистических техниках, чтобы осознать духовное богатство "шаманского" опыта, жившего в памяти древних китайцев. Забывая об ограничениях и фальшивых человеческих мерках, они находили - при условии умелого наследования повадок животных (походки, дыхания, криков и т. п.) - новое измерение жизни: находили непринужденность, свободу, "симпатию" (единение) со всеми космическими ритмами, и

поэтому также счастье и бессмертие.

Нам кажется, что эта точка зрения на древние китайские обряды, столь похожие на "bear ceremonialism", позволяет понять их мистическую ценность и то, каким образом можно было достичь экстаза через хореографическую имитацию животного и через танец, изображающий вознесение; как в одном, так и в другом случае душа "выходила из себя" и улетала[122]. Назвать этот мистический взлет "сошествием" бога или духа? Иногда это только вопрос терминологии.

Монголия, Корея, Япония

Для религии монголов Синина, на северо-западе Китая, которых китайцы называют Т'у-чжен, то есть "люди края", характерен шаманизм, сильно гибридизированный ламаизмом[123]. У монголов с XVII века ламаизм старался уничтожить шаманство[124]. Но старая монгольская религия в итоге ассимилировала ламаистский вклад, при этом не утратив полностью свою самобытность[125]. Вплоть до последнего времени шаманы и шаманки еще играли существенную роль в религиозной жизни племен[126].

В Корее, где шаманизм засвидетельствован уже в эпоху Хан[127], шаманы одевают женский наряд, и их меньше, чем шаманок[128]. Трудно определить "происхождение" корейского шаманизма; возможно, что он включает элементы, пришедшие с юга, но присутствие оленьих рогов на шапке эпохи Хан указывает на существование связей с культом оленя, свойственного древним тюркам[129]. Более того, культ оленя характерен для культур охотников и кочевников, у которых шаманка, кажется, не играет никакой роли. Доминирование в Корее шаманок может быть следствием упадка традиционного шаманизма или влиянием Юга.

История шаманизма в Японии нам известна не намного лучше, хотя мы и располагаем обширной информацией о современных практиках благодаря, прежде всего, работам Nakayama Taro и Hori Ichiro. Изучение различных аспектов и фаз японского шаманизма должно еще подождать публикации большой работы Масао Оки об истории культуры древней Японии[130]. Японский шаманизм, каким мы его знаем на сегодняшний день, довольно далек от шаманизма в строгом смысле - североазиатского или сибирского типа. Это прежде всего техника одержимости духами умерших, практикуемая почти исключительно женщинами. Согласно Маттиасу Эдеру[131], к главным действиям шаманок относятся следующие: "1) Они делают так, что душа умершего приходит с того света. В простонародье тогда говорится о шиникучи, что можно перевести как "уста умершего". Когда они делают так, что издали приходит дух человека живого, тогда говорят о икикучи, то есть "уста живого". 2) Они информируют спрашивающего о будущем счастье и несчастье; народное название этого действия - камикучи, "уста бога". 3) Они изгоняют болезни и другие несчастья, а также занимаются религиозным очищением. 4) Они спрашивают у своего бога название лекарства, которое следует употребить против определенной болезни. 5) Они находят пропавшие предметы. Чаще всего у шаманок просят вызвать дух умершего и души лиц, живущих далеко, а также предсказать хорошую или плохую судьбу. Души, вызванные с того света, - это чаще всего души родственников, любимых и друзей".

Многие японские шаманки слепы от рождения. Сегодня их экстаз искусственно и неуклюже симулируется[132]. Когда душа умершего, согласно верованиям, говорит голосом шаманки, последняя играется бусами из жемчужин или луком[133]. Обучение будущей шаманки происходит под руководством инструкторши и длится от трех до семи лет[134]. Заканчивается оно бракосочетением девушки с ее богом-покровителем[135]. В некоторых районах посвящение включает также изнурительное физическое испытание, после которого неофитка падает на землю, теряя сознание. Ее реанимация отождествляется с "рождением" (танндзё), и девушка надевает свадебное платье. Мистическое бракосочетание шаманки с духом-покровителем является, очевидно, весьма древним обычаем. "Боги женщины-духи" (микогами) засвидетельствованы уже в Кодзики, Нихонги и других древних источниках; это боги, "в которых саму женщину-духа (то есть шаманку) чтят как богиню, а позже так же чтят и богов, рожденных от брака женщины-духа с богом. Этих женщин-духов называют также "Божьей Матерью" или "Святой Матерью". В Энгишики список богов, чтимых в святых местах, включает длинный перечень "богов женщин-духов", микогами. Кроме этих богов-духов, официально служащих своим богам в святых местах, существовали и частные "супруги на одну ночь"

(ичиятсума), партнером которых был "блуждающий бог" (маребито), наносящий им визиты. Последние, как характерный признак своего особенного положения, прикрепляли на крышах своих домов стрелу, украшенную белыми перьями. Когда бог вызывал женщину, чтобы она служила ему на его алтаре, она приносила сосуд с рисом (мешибитсу - чтобы сохранить тепло вареного риса; именно из этой посудины рис подается в чашки на столе) и сковородку, то есть утварь, подобную той, которая должна быть в приданом молодой жены. Еще не так давно совокупление между жрецом алтаря и женщиной-духом составляло часть программы ее посвящения. Таким образом себя проявлял бог"[136].

Это бракосочетание с богами напоминает обычаи шаманок саора, с той лишь разницей, что в Японии мы не находим столь интенсивного личного экстатического опыта, как у саорских девушек. По-видимому, в Японии супружество с богом-покровителем является следствием скорее институции, чем личного предназначения. Некоторые другие элементы не вписываются в структуру женской магии - например, лук и конь[137]. Все это склоняет нас к убеждению, что мы имеем дело с гибридной и поздней фазой шаманизма. С другой стороны, "женщин-духов" микогами и некоторые связанные с ними ритуалы можно сравнить с характерными чертами матриархата: владычицы территориальных государств, предводительницы рода, матрилокальное бракосочетание, "бракосочетание с духом" (бесучече), матриархальный род с родовой экзогамией и т. д.[138]. Кажется, Eder не был знаком с важным исследованием Charles Haguenauer, Origines de la civilisation japonaise. Хотя в первом опубликованном томе автор не обсуждает происхождение японского шаманизма, он, однако, приводит несколько фактов, которые, по его мнению, указывают на сходство с алтайским шаманизмом: "То, что известно, например, о деятельности и роли колдуньи в древней Японии, даже вопреки стараниям редакторов императорских Хроник замолчать эту тему и говорить исключительно о ее сопернице, жрице-весталке, ми-ко, завоевавшей высокое положение среди ритуалистов при дворе Ямато, позволяет отождествить ее (колдунью) с ее корейской коллегой, муданг, и... алтайскими шаманками. Главная функция всех этих чародеек - заставить душу сойти (японское ор.о-с.у) в опору (святая колонна или что-нибудь другое в этом роде) или воплотиться таким образом, чтобы она (колдунья) служила посредницей между душой и живыми; а затем душу следовало отпустить. То, что тогда для таких практик использовалась святая колонна, следует из факта, что слово хашира (колонна) служило в японском языке специальным термином при счете святых[139]. С другой стороны, орудия труда японской колдуньи были такими же, какими пользовались ее коллеги на континенте, а именно бубен... погремушки ...зеркало... и сабля катана (еще одно слово алтайского происхождения), антидемонические свойства которых иллюстрирует не один след в японском фольклоре"[140].

Следовало бы подождать продолжения публикации работы Haguenauer, чтобы убедиться, в какой стадии и с помощью каких средств алтайский шаманизм - институция почти исключительно мужская - стал составным элементом чисто женской религиозной традиции. Ни сабля, ни бубен не являются инструментами, изначально принадлежавшими к женской магии. Тот факт, что их используют шаманки, указывает на то, что они уже составляли часть арсенала колдунов и шаманов[141].

Глава 13
Параллельные мифы, символы и ритуалы

Различные шаманистические идеологии ассимилировали определенное количество мифологических сюжетов и магико-религиозных символик. Не пытаясь составлять их полный список, а тем более предпринимать исчерпывающий анализ, считаем все же целесообразным вспомнить некоторые мифы и символы, с тем чтобы показать процесс их адаптации и переоценки в шаманизме.

Собака и конь

Во всем, что касается мифов о собаке, мы будем ссылаться на труды Фреды Кречмар[1]. Собственно, шаманизм не добавил ничего нового в этот сюжет: шаман встречает погребальную собаку во время своего нисхождения в Преисподнюю[2], так же как ее встречают умершие и герои в ходе инициационных испытаний. Мифология и магия собаки и волка развивались и интерпретировались прежде всего тайными обществами, основанными на воинских посвящениях, - в той мере, в какой их исступленные церемонии можно назвать "шаманскими". Некоторые каннибальские тайные общества практикуют ликантропию - магическое превращение участника церемонии в собаку или волка. Шаманы также могут превращаться в волков, однако в несколько ином смысле, чем при ликантропии: как мы выдели, они могут принимать облик многих других животных.

Совершенно иное место в шаманском ритуале и мифологии занимает конь. "Конь" - прежде всего перевозчик душ и погребальное животное - используется шаманом в различных ситуациях как средство, помогающее достичь состояния экстаза, так сказать, "выйти из себя", благодаря чему оказывается возможным мистическое путешествие. Это мистическое путешествие, как мы помним, предпринимается не обязательно ради Преисподней; "конь" позволяет шаманам подниматься также в воздух, достигать Неба. В мифологии коня преобладает не инфернальный, а скорее именно погребальный характер; конь является мифическим образом Смерти, поэтому он включен в идеологию и практику экстаза. Конь доставляет умершего в потусторонний мир; он осуществляет "прорыв уровня", переход из одного мира в другой, и именно поэтому он также играет первостепенную роль в некоторых видах мужского посвящения ("Mannerbunde" - "мужские союзы")[3].

"Конь" - то есть шест с лошадиной головой - используется в экстатических танцах бурятскими шаманами. Подобный танец мы упоминали и в связи с сеансом арауканских мачи. Но распространенность экстатического танца на шесте-коне намного шире. У батаков, по случаю принесения коня в жертву в честь предков, четыре танцора танцуют на резных шестах, выполненных в форме лошади[4]. На Яве и Бали конь также связан с экстатическим танцем[5]. У гаро "конь" составляет часть ритуала сбора плодов. Туловище коня делается из побегов банана, а голова и ноги - из бамбука. Голова устанавливается на шесте, который держат так, чтобы эта голова находилась на уровне грудной клетки держащего. Мелкими шагами этот человек исполняет дикий танец, во время которого жрец, также танцуя, обращается к нему как к "лошади"[6].

Элвин[7] описывает аналогичный ритуал у муриев Бастара. У Великого бога гондов Линго Пена в святилище Семур-гаон есть несколько деревянных "лошадей". По случаю праздника в честь бога медиумы выносят их, используя для того, чтобы вызвать состояние экстатического транса, а также для гадания. "В Метаванде я в течение нескольких часов наблюдал странные прыжки одного медиума, который нес на своей спине деревянного коня, представлявшего бога его рода, а в Бандапале, когда мы пробивали себе дорогу через джунгли для Манка Пандум (ритуального поедания манго), другой медиум, несший на спине воображаемого коня, подскакивал, переступал с ноги на ногу и брыкался перед моей медленно ползущей машиной

на протяжении всего трехкилометрового пути. Мне говорили, что он несет на спине бога и не может перестать танцевать в течение нескольких дней. На свадьбе в Малакоте я видел медиума, сидящего на странном деревянном коне; на юге, в районе Дхурвы (Dhurwa), я видел другого медиума, совершавшего танец на подобном же деревянном коне. В обоих случаях, если что-то нарушало ход церемонии, наездник впадал в транс и тогда мог объяснить сверхъестественную причину беспорядка".

В другой церемонии, Лару Кай гондов-пардхан, "божественные лошади" выполняют экстатический танец[8]. Вспомним также, что некоторые коренные народности Индии представляют своих умерших на коне: например, бхилы или корку вырезают на деревянных табличках фигурки всадников и устанавливают их возле могил[9]. У муриа похороны сопровождаются ритуальными песнями, в которых идет речь о прибытии умершего в потусторонний мир на коне. Рассказывается также о дворце, внутри которого находятся золотые качели и алмазный трон. Умершего привозит туда восьминогий конь[10]. Известно, что восьминогий конь - типично шаманский атрибут. По бурятской легенде, молодая женщина берет вторым мужем духа-предка шамана, и в результате этого мистического брака одна из ее лошадей приносит жеребенка о восьми ногах. Земной муж отрубает ему четыре ноги. Женщина кричит: "Ах! Это же была моя лошадка, на которой я ездила шаманкой!" - и, взлетев, исчезает, чтобы затем поселиться в другой деревне. Позже она стала духом-покровителем у бурятов[11].

Восьмикопытные или безголовые лошади зафиксированы в мифологии и обрядах германских и японских "мужских союзов"[12]. Во всех этих культурных комплексах многоногие кони или кони-привидения выполняют одновременно погребальную и экстатическую функции. С экстатическим танцем - но не обязательно "шаманским" - связан и деревянный конь ("hobby horse")[13].

Но даже если "конь" не присутствует формально в ходе шаманского ритуала, он может быть представлен символически в виде шерсти белого коня, которая сжигается, или в виде шкуры белой кобылы, на которую садится шаман. Сжигание лошадиной шерсти равнозначно вызову магического животного, которое доставит шамана в мир иной. Бурятские легенды говорят о лошадях, которые доставляют шаманов в их новое обиталище. В одном якутском мифе "черт" переворачивает свой бубен, садится на него, трижды пробивает его своим шестом, и бубен превращается в трехногого коня, который уносит его на Восток[14].

Эти несколько примеров показывают, в каком смысле шаманизм использовал мифологию и обряды, связанные с конем: переносящий душу погребальный конь облегчал достижение транса и экстатический полет души в запретные края. Символическая "езда верхом" выражала расставание с телом, "мистическую смерть" шамана.

Шаманы и кузнецы

По своей значимости ремесло кузнеца следует непосредственно за профессией шамана[15]. "Кузнецы и шаманы - из одного гнезда", - гласит якутская пословица. "Жена шамана достойна уважения, жена кузнеца достойна почета", - гласит другая. Кузнецы обладают даром исцеления и предсказания будущего[16]. По верованиям долганов, шаманы не могут "глотать" души кузнецов, поскольку последние хранят их в огне; наоборот, может случиться так, что кузнец овладеет душой шамана и сожжет ее. В свою очередь, кузнецы постоянно пребывают под угрозой со стороны злых духов. Кузнецы должны все время работать, поддерживая огонь, постоянно шуметь, чтобы отпугивать злых духов[17].

Согласно якутским мифам, кузнец получил свое ремесло от "злого" божества Кыдаай Максина, вождя-кузнеца Преисподней. Он живет в железном доме, окруженном обломками железа. Кыдаай Максин - славный мастер; это он чинит поврежденные или ампутированые конечности героев. Иногда он участвует в посвящении знаменитых шаманов из другого мира, закаляя их души так же, как он закаляет железо[18].

Согласно бурятским верованиям, девять сыновей Бошинтоя, небесного кузнеца, сошли на

землю, чтобы научить людей металлургии; их первые ученики стали основателями династий кузнецов[19]. По другой легенде, сам "белый" Тэнгри послал Бошинтоя с его девятью сыновьями, чтобы передать людям искусство обработки металлов[20]. Сыновья Бошинтоя женились на земных девушках и таким образом стали прародителями кузнецов; ни один человек не может стать кузнецом, если его род не восходит к этим предкам[21]. Буряты знают также "черных кузнецов", которые намазывают себе лицо сажей во время определенных церемоний; люди их особенно боятся[22]. Боги и духи-покровители кузнецов не перестают помогать им в работе, а также охраняют их от злых духов. У бурятских кузнецов существуют специфические обряды: приносят в жертву коня, при этом ему вспарывают живот и вырывают сердце. (Последний обряд - чисто "шаманский".) Душа коня соединяется с небесным кузнецом Бушинтоем. Девять юношей играют роль девяти сыновей Бушинтоя, а мужчина, воплощающий самого небесного кузнеца, впадает в экстаз и читает довольно долгий монолог, в котором он рассказывает, как in illo tempore он послал своих сыновей на землю, чтобы они помогали людям, и т.п. Затем он языком касается пламени. Санжееву рассказывали, что, согласно старому обычаю, человек, представляющий Бушинтоя, брал в руки раскаленное железо[23]. Но сам Санжеев лично видел только, как к раскаленному железу притрагивались стопой[24]. В таких испытаниях мы легко узнаем шаманские демонстрации: как и кузнецы, шаманы являются "укротителями огня", но их магические возможности намного больше. А. Попов описал сеанс исцеления кузнеца шаманом. Болезнь была вызвана "духами" кузнеца. Кровью черного быка, принесенного в жертву Кыдаай Максину, смазали все инструменты кузнеца. Семь мужчин разожгли большой костер и бросили в жар голову быка. Тем временем шаман начинал бормотать свои заклинания и готовился совершить экстатическое путешествие к Кыдаай Максину. Семь мужчин вынули голову быка, положили ее на наковальню и начали бить по ней молотами. Разве перед нами не символическое кование "головы" шамана, подобное тому, которое осуществляют "демоны" в инициационных видениях будущего шамана? Шаман спускается в Преисподнюю, где обитает Кыдаай Максин, воплощает в себя его дух, и последний устами шамана отвечает на задаваемые вопросы относительно болезни и способа ее излечения[25].

"Власть над огнем", и особенно магия металлов, повсюду обеспечили кузнецам репутацию грозных колдунов[26], отсюда двоякое отношение к ним: их одновременно и презирают, и почитают. Это противоречивое поведение особенно часто наблюдается в Африке[27]; во многих племенах кузнеца оскорбляют, считают парией и даже могут безнаказанно убить[28]; в других же племенах, кузнеца, напротив, уважают, отождествляя со знахарем, и даже выбирают политическим вождем[29]. Такое поведение объясняется противоречивыми реакциями, которые вызывают металлы и металлургия, а также разницей уровней развития африканских племен: некоторые из них освоили металлургию довольно поздно и в сложных исторических обстоятельствах. Для нас здесь важен тот факт, что и в Африке кузнецы иногда создают тайные общества с особыми ритуалами посвящения[30]. В некоторых случаях между кузнецами и шаманами или знахарями возникает симбиоз[31]. Присутствие кузнецов в инициационных обществах ("Mannerbunde") зафиксировано у древних германцев[32] и японцев[33]. Аналогичные связи между металлургией, магией и основателями династии нашли свое подтверждение в китайских мифологических традициях[34]. Те же связи с обработкой металлов, но уже намного более сложные, ожидают своей расшифровки - у циклопов, дактилей, куретов, тельхинов[35]. Демонический, асурический характер труда металлурга отлично показывают мифы коренных народов Индии (бирхоров, мундов, ораонов), в которых подчеркивается надменность кузнеца и в итоге его поражение в битве со Всевышним Существом, которое сожгло его в собственной кузнице[36].

"Тайны металлургии" напоминают нам те "профессиональные секреты", которые передаются в ходе посвящения в шаманы; в обоих случаях мы имеем дело с магической практикой эзотерического характера. Именно поэтому профессия кузнеца обычно наследственна, как и профессия шамана. Более глубокий анализ исторических связей, существующих между шаманизмом и обработкой металлов, увел бы нас слишком далеко от нашей темы. Поэтому достаточно будет отметить главное, что металлургическая магия, благодаря своей будто бы "власти над огнем", вобрала в себя многие аспекты шаманизма. В мифах о кузнецах мы встречаем много тем и мотивов, заимствованных из мифологии шаманов и колдунов. Это можно также проследить на примере фольклорных традиций Европы, независимо от их источников; кузнец неоднократно отождествляется с демоническим существом, а Дьявол известен тем, что дышит огнем. В его образе магическая власть над огнем получает

принципиально негативную оценку.

"Магический жар"

Как и Дьявол в верованиях европейских народов, шаманы являются не только "укротителями огня" - они могут до такой степени воплощать дух огня, что во время экстатических сеансов выпускают пламя из ушей, носа и всего тела[37]. Эти действия, относящиеся к категории шаманских чудес, основываются на "власти над огнем", многочисленные примеры которой мы уже приводили. Такая магическая способность свидетельствует также о специфическом "состоянии духа", которого достигают шаманы.

Но, как мы видели, концепция "мистического жара" не является исключительным атрибутом шаманизма, а принадлежит магии в целом. Многие "первобытные" племена представляют себе магико-религиозную силу как "жгучую" и выражают ее с помощью терминов "жар", "ожог", "жара" и т. д. У добу понятие "жар" всегда связано с понятием колдовства[38]. То же самое мы наблюдаем и на островах Россел, где "жар" является атрибутом магов[39]. На Соломоновых островах все, кто обладает большим количеством мана, признаны сака, то есть "обжигающими"[40]. В других регионах, например на Суматре и на Малайском архипелаге, слова, выражающие "жар", выражают также понятие зла, тогда как понятия счастья, покоя, равновесия связаны со словами, обозначающими холод. Поэтому многие маги и колдуны пьют воду с солью или с перцем и едят экзотические растения, обладающие острым вкусом: таким образом они пытаются увеличить свой внутренний "жар"[41]. По аналогичным соображениям некоторым австралийским колдунам и колдуньям запрещено принимать "обжигающие" вещества; ведь у них и без того достаточно "внутреннего огня"[42].

Те же концепции сохранились и в более сложных религиях. По сегодняшний день индусы дают особенно могущественному божеству эпитеты пракхар - "очень горячий", джаджвал - "пылающий", джвалит - "владеющий огнем"[43]. Индийские мусульмане утверждают, что человек, общающийся с Богом, становится "пылающим". Человека, который совершает чудеса, называют сахиб-джош, а джош значит "кипящий". В более широком значении все люди и действия, имеющие какую-либо религизно-магическую силу, считаются "пылающими"[44].

Можно также вспомнить ритуальные бани, используемые в обрядах посвящения мистическими братствами в Северной Америке, и вообще магическую роль бани в подготовке будущих шаманов у североамериканских племен. Экстатическую функцию бани, связанную с интоксикацией конопляным дымом, использовали также скифы. В этом же контексте следует вспомнить тапас из космологических и мистических традиций Древней Индии: "внутреннее тепло" и потение здесь являются "творческими". Здесь можно привести и некоторые индоевропейские героические мифы с их furor, wut, ferg; ирландский герой Кухулин так "разгорячился" во время своего первого подвига (который, кстати, как это показал Жорж Дюмезиль, равнозначен посвящению воинского типа), что ему приносят три бочки холодной воды. "Окунули его в первую бочку, и он разогрел воду до такой степени, что она разорвала доски и обручи бочки, как скорлупу ореха. В воде второй бочки образовались пузыри величиной с кулак. В третьей бочке вода разогрелась настолько, что одни люди могли это выдержать, а другие нет. Тогда гнев (ferg) мальчика утих, и его одели"[45]. Тот же мистический жар ("воинского" типа) характерен для героя нартов Батрадза[46].

Следует заметить, что все эти мифы и верования связаны с ритуалами посвящения, подразумевающими действительное "господство над огнем"[47]. Будущий эскимосский или маньчжурский шаман, как и гималайский или тантрический йог, должен доказать свои магические способности, выдерживая самые страшные морозы или высушивая на своем теле мокрые простыни. С другой стороны, целый ряд испытаний, которым подвергаются будущие шаманы, дополняют эту власть над огнем противоположными свойствами. Сопротивляемость холоду благодаря "мистическому жару", как и нечувствительность к огню, свидетельствуют о том, что адепт достиг сверхчеловеческого состояния.

Экстатического состояния часто удается достичь лишь после того, как шаман "разогрелся". Мы уже отмечали выше, что демонстрация факирских способностей в некоторых случаях

объясняется необходимостью убедиться в том, что экстраординарное состояние, достигаемое через экстаз, вступило в силу. Шаман прокалывает себя ножами, прикасается к раскаленному добела железу, проглатывает раскаленные угли, стараясь "испытать" это новое, только что достигнутое им сверхъестественное состояние.

У нас есть все основания предположить, что стремление обрести "магический жар" толкает и к употреблению наркотиков. Курение определенных трав, "возжигание" определенных растений увеличивает "силу". Одурманенный "разогревается"; наркотическое опьянение "жжет". Таким механическим способом пытались достичь "внутреннего тепла", ведущего к трансу. Нужно принять во внимание и символическое значение интоксикации, которая равнозначна "смерти": одурманенный оставляет тело и достигает состояния умерших и духов. Поскольку мистический экстаз отождествляется с временной "смертью", отделением от тела, то все виды интоксикации, приводящие к такому результату, использовались в магических целях. Но при более внимательном изучении проблемы создается впечатление, что употребление наркотиков свидетельствует скорее об упадке техники экстаза или о ее распространении на "низшие" народы или социальные группы[48]. Во всяком случае, отмечено, что наркотики (табак и т. п.) стали использоваться в шаманизме крайнего Северо-Востока сравнительно недавно.

Магический полет

Сибирские, эскимосские и североамериканские шаманы летают[49]. Во всем мире колдунам и знахарям[50] приписывается эта магическая способность. На Малекуле колдуны (бвили) умеют превращаться в животных, но чаще всего в кур и соколов, так как способность летать делает их подобными духам[51]. У мариндов колдун "идет в своего рода шалаш, построенный им в лесу из пальмовых листьев, и прикрепляет себе на плечи и предплечья длинные перья цапли. Затем он поджигает этот небольшой шалаш, не выходя из него... Дым и пламя должны поднять его в воздух, чтобы он, как птица, полетел туда, куда захочет..."[52]

Все это напоминает нам орнитологическую символику наряда сибирских шаманов. Даякский шаман, провожая душу умершего на тот свет, также принимает образ птицы[53]. Как мы видели, ведический жрец, взобравшись на верхушку лестницы, расправляет руки, как птица крылья, и кричит: "Я достиг Неба!" Тот же обряд мы встречаем и на Малекуле: в кульминационный момент церемонии жрец расправляет руки, изображая сокола, и воспевает звезды[54]. Согласно многим мифологическим традициям, когда-то в незапамятные времена все люди умели летать; они могли достигать Неба на крыльях мифической птицы или на облаках. Нет необходимости возвращаться ко всем уже известным деталям символики полета (перья, крылья и т. п.). Добавим только, что многократно зафиксированное в различных частях Европы поверье приписывает колдунам и ведьмам умение летать по воздуху[56]. Мы видели, что те же магические способности приписываются йогам, факирам и алхимикам (см. выше). Заметим, однако, что эти способности часто носят сугубо духовный характер: "полет" обозначает лишь ум, понимание тайн или метафизических истин. "Ум (манас) - самая быстрая птица", - говорится в Ригведе (VI, 9, 5), а Панчавимша Брахмана (XIV, I, 13) добавляет: "Тот, кто понимает, имеет крылья"[57]. Подробный анализ символики магического полета завел бы нас слишком далеко. Заметим только, что на формирование его современной структуры оказали влияние два важных мифологических мотива: представление души в образе птицы и концепция птицы как проводника душ. Негеляйн, Фрэзер, Фробениус[58] собрали большое количество материалов, касающихся этих двух мифов о душе. В данном случае для нас важен тот факт, что колдуны и шаманы здесь, притом столько раз, сколько пожелают, могут "оставлять тело", то есть достигать смерти, которая одна только и может превращать простых смертных в "птиц": шаманы и колдуны могут наслаждаться состоянием "душ", "бесплотных существ", которое доступно обычным людям только в минуту смерти. Этот магический полет есть одновременное выражение автономности души и ее экстаза. Становится понятным, почему этот миф смог войти в такие различные культурные комплексы как колдовство, мифология сна, солнечные культы и обожествление императоров, техники экстаза, погребальный символизм и т. д. Связан он и с символикой вознесения на Небо (см. ниже). Этот миф о душе содержит в себе зародыш всей метафизики автономии и духовной свободы человека; именно здесь следует искать истоки первых размышлений о добровольном отделении от тела, о всемогуществе разума, о бессмертии человеческой души. Анализ

"воображения движения" показывает, насколько характерна для человеческой психики тоска по полету[59]. Принципиально здесь то, что мифология и обряды магического полета, являясь привилегией колдунов и шаманов, подтверждают и выражают их трансцендентность по отношению к человеческой природе; поднимаясь в воздух в виде птиц или в своем нормальном облике, шаманы в некотором смысле показывают упадок человека: ведь многие мифы, как мы уже видели, содержат воспоминания о доисторических временах, когда все люди могли возноситься на Небо, вскарабкиваться на гору, дерево или лестницу, поднимаясь собственными силами или уносимые птицами. Упадок человечества сделал для большинства людей невозможным полет в Небо: только смерть возвращает людям (да и то не всем!) их изначальное состояние, в котором они могут подниматься в Небо и летать как птицы.

Не предпринимая здесь анализа символики полета и мифологии души-птицы, мы еще раз напомним, что эта концепция, а также идея отождествления души умершего с птицей, присутствовала уже в религиях архаического Ближнего Востока. Египетская Книга Мертвых описывает умершего как взвивающегося сокола (гл. XXVIII и т. д.), в Месопотамии умерших представляли в облике птиц. Этот миф, вероятно, еще древнее: на доисторических памятниках Европы и Азии Космическое Древо представлено с двумя птицами на ветвях[60]; кажется, что, наряду со своим космологическим значением, эти птицы символизируют также Душу-Предка. Как мы помним, действительно, в мифологиях Средней Азии, Сибири и Индонезии птицы, сидящие на ветвях Мирового Древа, представляют души людей. Поскольку шаманы умеют превращаться в "птиц", то есть переходить в состояние "духов", то они могут летать и к самому Древу Мира и приносить оттуда души-птицы. Птица, сидящая на конце палки, - распространенный символ в шаманской среде; его можно видеть, например, на могилах якутских шаманов. У венгерского тальтоса "перед жилищем стоит шест или столб с птицей на верхушке; шаман посылает его туда, куда должен идти сам"[61]. Известно изображение птицы на верхушке столба на знаменитом рельефе Ласко (человек с птичьей головой), в котором Кирхнер увидел символ шаманского транса[62]. Как бы то ни было, несомненно, что мотив "птица на столбе" чрезвычайно архаичен.

На этих нескольких примерах мы видим, что символизм и мифология "магического полета" выходят за рамки шаманизма в строгом смысле этого слова и являются более древними; они составляют часть идеологии универсальной магии и играют первостепенную роль во многих религиозно-магических комплексах. Но включение этой символики и соответствующих мифологем в шаманизм вполне объяснимо, поскольку они выявляют и подчеркивают сверхчеловеческое состояние шаманов, их способность свободного перемещения в трех космических сферах и беспрепятственного перехода от "жизни" к "смерти" и обратно - подобно "духам", чей престиж они присвоили. "Магический полет" вождей указывает на ту же автономию и победу над Смертью.

В связи с этим нелишне вспомнить, что левитация святых и чудотворцев встречается также в христианской и исламской традициях[63]. Католическая агиография зафиксировала достаточно много случаев левитации и даже "полета"; об этом свидетельствуют материалы, собранные Оливье Леруа[64]. Самым знаменитым примером служит случай святого Иосифа Копертинского (Copertino, 1603-1663). Один из свидетелей его левитации описывает ее следующим образом: "...вознесся в воздух и внутри собора летал, как птица, над алтарем Господа, где поцеловал дарохранительницу... Иногда также видели... как он летал над алтарем святого Франциска и Пресвятой Девы Гротеллоской..." В другой раз он взлетел на оливковое дерево "и стоял полчаса на коленях на ветви, которая покачивалась, как будто на ней сидела птица". Еще как-то раз он пролетел в экстазе на высоте около двух с половиной метров над землей к миндальному дереву, находившемуся в тридцати метрах[65]. Среди многочисленных примеров левитации или полетов святых и блаженных известен также случай сестры Марии из монастыря Распятого Иисуса, арабки-кармелитки: она поднималась очень высоко в воздух, на высоту верхушек деревьев монастырского сада в Вифлееме: "но она начинала возноситься, придерживаясь за ветви, и никогда не летала свободно по воздуху"[66].

Мост и "трудный переход"

Шаманы, как и умершие, должны в своем путешествии в Преисподнюю перейти через мост. Как и смерть, экстаз означает "перемену", которую миф образно представляет как "опасный

переход". Мы уже рассмотрели значительное количество таких примеров. Намереваясь возвратиться к этой теме в отдельной работе, мы ограничимся здесь лишь краткими замечаниями. Символизм моста в загробный мир широко распространен и выходит за рамки мифологии шаманизма[67]. С одной стороны, этот символизм связан с мифом о мосте (или о дереве, лиане, etc.), соединявшем некогда Землю и Небо, благодаря чему люди без труда общались с богами; с другой стороны, существует также связь с символизмом посвящения, а именно с символом "узкой двери" или "парадоксального прохода", что мы покажем на нескольких примерах. Здесь мы имеем дело с мифологическим комплексом, главными элементами которого являются следующие положения: а) in illo tempore (во время оно), в райские времена человечества, Землю и Небо соединял мост[68], и люди могли беспрепятственно проходить в ту и другую сторону, поскольку смерти не существовало; б) после того, как легкое сообщение между Землей и Небом было прервано, по мосту можно пройти только в качестве "духа", то есть для этого необходимо умереть или впасть в экстаз; в) этот переход труден, он таит в себе множество опасных препятствий, и не все души в состоянии его преодолеть; нужно противостоять демонам и чудовищам, пытающимся съесть душу; мост становится узким, как бритва, если по нему проходит безбожник и т. п.; только "добрые", а особенно посвященные, без труда проходят через него (последние в какой-то мере знают дорогу - ведь они прошли через ритуальную смерть и воскрешение); г) некоторые избранные лица, например шаманы, могут проходить через этот мост еще при жизни, впав в состояние экстаза, или добившись этого "силой", как некоторые герои, или же, наконец, "парадоксально", благодаря "мудрости" или посвящению[69] (вскоре мы вернемся к этому "парадоксу").

Существенно, что в ходе многих ритуалов "мост" или "лестницу" можно символически "создавать", причем благодаря энергии самого ритуала. Эта идея обнаруживается, например, в символизме браминского жертвоприношения. Мы уже знаем, что веревка, соединяющая церемониальные березы, приготовленные для шаманского сеанса, называется именно "мостом" и символизирует восхождение шамана на Небо. В некоторых японских посвящениях кандидаты должны построить "мост" на семи стрелах и из семи досок[70]. Этот обряд следует сравнить с лестницами из ножей, по которым должны подниматься кандидаты во время посвящения в шаманы, и вообще с инициационными обрядами вознесения. Смысл всех этих обрядов "опасного перехода" состоит в том, чтобы восстановить связь между Землей и Небом, которая существовала in illo tempore. В некотором смысле все обряды посвящения направлены на воссоздание "перехода" в потусторонний мир и, таким образом, на устранение разрыва между уровнями, характеризующего состояние человека после "падения".

Жизненность символизма моста подтверждается и той ролью, которую он играет как в христианской и исламской апокалиптике, так и в традициях посвящения западного средневековья. В Видении апостола Павла предстает мост, "узкий, как волос" и соединяющий наш мир с Раем[71]. Тот же образ мы встречаем и у арабских писателей и мистиков: мост "уже волоса" соединяет Землю с астральными сферами и Раем[72]; подобным же образом и в христианских традициях грешники, не сумев по нему пройти, падают в Ад. Арабская терминология подчеркивает "труднодоступный" характер моста или "тропинки"[73]. Средневековые легенды говорят о "мосте, скрытом под водой" и о мосте-сабле, по которому герой (Ланселот) должен пройти голыми стопами и руками; этот мост "острее косы", а переход по нему "полон мук и страданий". Связь перехода по мосту-сабле с посвящением подтверждает и тот факт, что, прежде чем ступить на него, Ланселот замечает на другом берегу двух львов, а ступив на берег, он видит уже только ящерицу: "опасность" исчезает сама собой, если испытание выдержано.[74]. В финских традициях Вайнамуйнен и шаманы, путешествующие в трансе в потусторонний мир (Туонела), должны перейти через мост, состоящий из мечей и ножей[75].

"Узкий переход" или "опасный переход" - обычный мотив как погребальной, так и инициационной мифологии (известно, что обе они взаимозависимы и нередко существенно связаны). В Новой Зеландии умерший должен пройти через очень узкое пространство между двумя демонами, пытающимися его схватить; если умерший "легкий", то ему это удается, если же он "тяжелый", то может упасть и стать жертвой демонов[76]. "Легкость" и "быстрота" - например, в мифах, когда необходимо "очень быстро" пройти между челюстями чудовища, - это символическое представление "ума", "мудрости", "трансценденции", а в конечном итоге -

посвящения. "Нелегко пройти по острию бритвы, говорят поэты, когда хотят выразить трудность пути к наивысшему познанию" - читаем в Упанишадах[77]. Этот афоризм указывает на связь метафизического познания с посвящением. "Тесны врата и узок путь, ведущие к жизни, и немногие находят их" (Матф., VII,14).

По своей сути символизм "узкой двери" и "опасного моста" связан с символизмом того, что мы назвали "парадоксальным переходом", так как иногда он принимает форму невозможности, безвыходной ситуации. Как мы помним, кандидаты в шаманы и герои некоторых мифов попадают в ситуации, казалось бы, безнадежные: они должны попасть туда, "где ночь встречается с днем", или найти дверь в стене, войти на Небо через проход, открывающийся лишь на мгновение, пройти между двумя непрерывно движущимися жерновами, между двумя постоянно сталкивающимися скалами или между челюстями чудовища и т.п.[78] Как справедливо заметил Кумарасвами, все эти мифологические образы выражают необходимость преодоления противоречий, устранения полярности, характерной для человеческого существа, с целью достижения абсолюта. "Тот, кто хочет попасть с этого света на тот или вернуться оттуда, должен выполнить это в одномерном и вневременном "интервале", разделяющем родственные, но противоположные силы, между которыми можно пройти только мгновенно"[79]. В мифах этот "парадоксальный" переход как раз подчеркивает, что тот, кому удается его осуществить, превзошел человеческую природу: он шаман, герой или "дух", так как подобный "парадоксальный" переход можно совершить только будучи "духом".

Эти несколько примеров объясняют функцию мифов, ритуалов и символов "перехода" в мифологии и практике шаманизма. Проходя в состоянии экстаза через "опасный" мост, соединяющий два мира (что обычно удается только мертвым), шаман доказывает, с одной стороны, что он "дух", т.е. что он уже не человек, и, с другой стороны, он старается восстановить "сообщение", существовавшее in illo tempore между Землей и Небом; ведь по сути то, что шаманы сегодня совершают в экстазе, когда-то, в начале мира, все люди могли совершать во плоти: они восходили на Небо и нисходили оттуда, не прибегая для этого к трансу. Экстаз возвращает, временно и только для избранных, для шаманов, первичное состояние всего человечества. В этом смысле мистический опыт "доисторических" народов является возвращением к истокам, к мистическим временам утраченного рая. Для шамана, пребывающего в состоянии экстаза, Мост или Древо, Лиана, Веревка и т. п., соединявшие во время оно Землю с Небом, на мгновение вновь обретают реальность.

Лестница - дорога мертвых - вознесение

Существует множество примеров шаманского восхождения на Небо при помощи лестницы[80]. Это же средство используется, чтобы облегчить богам нисхождение на землю, а также для восхождения на Небо души умершего. Так, на Малайском архипелаге бога Солнца приглашают спуститься на Землю по лестнице, состоящей из семи ступеней. У даяков-дусунов знахарь, вызванный лечить больного, ставит посреди избы лестницу, достигающую потолка; именно по этой лестнице нисходят духи, приглашенные колдуном, чтобы овладеть им[81]. В некоторых малайских племенах в могилы втыкают шесты, которые называются "лестницами для душ", тем самым предлагая умершим оставить могилу и вознестись на Небо[82]. Мангары, непальское племя, использует символическую лестницу, делая девять надрезов или ступенек на палке, которую втыкают в могилу; эти ступеньки служат для восхождения души умершего на Небо[83].

Египтяне сохранили в своих погребальных текстах выражение аскен пет (аскен - ступеньки, лестница), чтобы показать, что лестница, которую им дал Ра для восхождения на Небо, существует в действительности[84]. "Для меня ставят лестницу, чтобы я видел богов", - говорится в Египетской Книге Мертвых[85]. "Боги делают ему лестницу, чтобы он по ней поднялся на Небо"[86]. Во многих гробницах Старого и Среднего Царства найдены амулеты, изображающие лестницу (макет) или ступени[87]. Подобные статуэтки были найдены в гробах на Рейнской границе Римской империи[88].

Лестница (climax) о семи ступенях присутствует в мистериях митраистов, и, как мы видели, жрец-царь Косингас угрожал своим подданным, что пойдет по ступеням искать Геру. Восхождение на Небо по ритуальной лестнице, вероятно, являлось элементом орфического

посвящения[89]. Во всяком случае, символизм восхождения по ступеням был известен в Греции[90].

В. Буссе уже давно сопоставил митраистическую лестницу с подобными восточными концепциями и показал их общую космологическую символику[91]. Но важно показать и символизм "Центра Мира", неявно присутствующий во всех вознесениях на Небо. Иакову снится лестница, вершина которой достигает неба, и по ней "восходили и нисходили ангелы Божии" (Бытие, 28 : 12). Камень, на котором Яков засыпает, называется Бет Эл ("Дом Божий") и находится "в центре мира", так как именно там сошлись друг с другом все космические области[92]. В исламской традиции Магомет видит лестницу, возвышающуюся над иерусалимским Храмом (т.е. в "Центре Мира") до самого Неба, с ангелами справа и слева; по этой лестнице души праведных восходят к Богу[93]. Мистическая лестница неоднократно встречается в христианской традиции; вспомним мученичество святой Перпетуи или легенду о святом Олафе[94]. Святой Иоанн Климак обращается к символике лестницы для выражения различных фаз духовного восхождения. Поразительно похожую символику мы встречаем в исламской мистике: восхождение к Богу включает обязательное прохождение семи ступеней: раскаяние, воздержание, отречение, бедность, терпение, вера в Бога, удовлетворение[95]. Символика "ступеней", "лестниц" и "восхождений" никогда не перестает использоваться и в христианской мистике. Данте видит в небе Сатурна золотую лестницу, головокружительно возносящуюся к последней небесной сфере; по ней восходят души блаженных (Div. Com., Paradiso, XXI-XXII)[96]. Лестница, состоящая из семи ступеней, сохранилась также в алхимической традиции; в одной из старинных рукописей алхимическое посвящение изображено в виде лестницы с семью ступенями, по которых восходят люди с завязанными глазами; на седьмой ступени находится человек без повязки на глазах, перед закрытой дверью[97].

Миф о восхождении на Небо по лестнице известен также в Африке[98], Океании[99] и Северной Америке[100]. Но лестница является только одним из многочисленных символических выражений восхождения: Неба можно достичь также при помощи огня или дыма[101], влезая на дерево[102] или на гору[103], поднимаясь по веревке[104] или лиане[105], по радуге[106] и даже по солнечному лучу и т. п. Вспомним, наконец, другую группу легенд, связанных с темой восхождения, - "цепь из стрел". Герой восходит на Небо, запустив первую стрелу в небосвод, следующую - в первую и т. д., пока ему не удастся создать цепь между Небом и Землей. Этот мотив мы встречаем в Меланезии, Северной и Южной Америке; его нет в Африке и Азии[107]. Поскольку в Австралии лук не был известен, его место в мифе заняло копье с привязанной к нему длинной лентой; герой вонзает копье в небосвод и поднимается туда по ленте[108].

Описанию этих мифологических мотивов и связанных с ними ритуалов можно было бы посвятить отдельный том. Заметим, что эти пути касаются только мифических героев, а также шаманов (колдунов, знахарей) и некоторых "избранных" покойников. Мы не намерены исследовать здесь очень сложную проблему разнообразия загробных путей в различных религиях[109]. Отметим только, что, согласно верованиям некоторых наиболее архаических племен, умершие отправляются на Небо, но большинству "первобытных" народов известны по меньшей мере два загробных пути: небесный - для существ избранных (вожди, шаманы, "посвященные"), и горизонтальный, или адский - для остальных людей. Так, некоторые австралийские племена - нарриньери, диери, буандик, курнаи и кулин - верят, что их умершие возносятся на Небо[110]; у кулинов они восходят по лучам заходящего Солнца[111]. Но в центральной Австралии умершие охотно навещают родные места; по верованиям других племен, умершие направляются в специальные земли на западе[112].

Согласно верованиям маори Новой Зеландии, вознесение душ - долгое и трудное путешествие, так как существует десять небес, и только на последнем из них живут боги. Жрец использует несколько средств, чтобы туда попасть; напевая, он магически провожает душу до самого неба; одновременно он старается, с помощью определенного ритуала, отделить душу от останков тела и направить ее вверх. Когда умирает вождь, жрец и его помощники прикрепляют птичьи перья к концу палки и поют, постепенно поднимая свои палки в воздух[113]. Заметим, что и в этом случае на Небо попадают только избранные - остальные смертные уходят за океан или в подземную страну.

Если мы попытаемся очертить целостную картину всех мифов и обрядов, о которых здесь

кратко упомянули, то с удивлением заметим, что их объединяет общая доминирующая идея: сообщение между Небом и Землей осуществимо - или было осуществимо illo tempore - с помощью какого-либо физического средства (радуга, мост, ступени, лиана, веревка, "цепь из стрел", гора и т. п.). Все эти символические изображения связи между Небом и Землей - всего лишь варианты Мирового Древа или Axis Mundi (Оси Мира). В одной из предыдущих глав мы видели, что миф и символизм Мирового Древа подразумевают идею "Центра Мира", точки, в которой соединяются Земля, Небо и Преисподняя. Мы также увидели, что символизм "Центра", по-прежнему играющий важную роль в мифологии и практике шаманизма, распространен намного шире, чем сам шаманизм, и является более древним. Символизм "Центра Мира" связан также с мифом о праисторической эпохе, когда сообщение между Небом и Землей, богами и людьми было не только возможно, но и общедоступно. Упомянутые нами мифы обычно относятся к этому праисторическому illud tempus, и некоторые из них также упоминают о вознесении героя, правителя или колдуна на Небо после разрыва сообщения; другими словами, они подразумевают возможность - для некоторых избранных или привилегированных - возвратиться к началу Времени, вновь обрести мифическое райское мгновение "до падения", то есть до разрыва сообщения между Небом и Землей.

К этой категории избранных или привилегированных относятся шаманы; но не только они могут возноситься на Небо или добираться туда с помощью дерева, лестницы и т. п.; с ними в этом могут соперничать и другие избранные: правители, герои, посвященные. Шаманы выделяются среди других категорий привилегированных персонажей своей специфической практикой экстаза. Шаманский экстаз, как мы видели, можно считать воссозданием того человеческого состояния, которое существовало до "падения"; другими словами, оно отражает изначальную "ситуацию", доступную остальным людям только через смерть (церемонии восхождения на Небо с помощью обрядов - пример: жрец в ведической Индии - являются символическими, а не конкретными, как вознесение на Небо шаманов). Хотя идея шаманского вознесения на Небо чрезвычайно конкретна и связана с мифическими концепциями, обзор которых мы только что сделали ("Центр Мира", разрыв сообщения, падение человечества и т. п.), существует много случаев искаженных шаманских практик[114]: здесь имеются в виду прежде всего рудиментарные и механические средства достижения транса (наркотики, танец до изнеможения, "одержимость" и т. п.). Возникает вопрос, не могут ли эти отклонения от традиции объясняться не только "историческими" изменениями (упадок вследствие внешних культурных влияний, гибридизация и т. п.), но также совершенно другими причинами. Например, не объясняются ли искажения в практике шаманского транса тем, что шаман старается на конкретном опыте пережить символику и миф, которые по самой своей природе не могут быть проверены "экспериментально"; то есть, не привело ли к отмеченному нами искажению трансов стремление любой ценой и каким угодно способом достичь наяву реального и в то же время мистического вознесения на Небо; или, наконец, не являются ли такие попытки неизбежным следствием отчаянного стремления "пережить", то есть "испытать во плоти" то, что при современном состоянии человека доступно лишь в области "духа".

Но мы предпочитаем оставить открытым этот вопрос, выходящий к тому же за рамки истории религий и вторгающийся в облась философии и теологии.

Выводы

Формирование североазиатского шаманизма

Как мы помним, слово "шаман" происходит (через русский язык) от тунгусского слова шаман. Объяснение этого термина как производного от палийского samana (санскр. cramana) - через китайское cha-men (простая транскрипция палийского слова) - принято большинством востоковедов XIX века, хотя достаточно давно его подвергали сомнению W. Schott (1842 г.) и Dordji Banzarov (1846 г.), а позже его отвергали вообще[1]. Эти ученые считали, что им удалось показать принадлежность этого слова к группе тюрко-монгольских языков благодаря некоторым фонетическим связям: начальное К' из архаического тюркского языка перешло в татарское К, чувашское J, якутское Х (глухой спирант, как в немецком ach), монгольское TS или Ч и маньчжурско-тунгусские С, Ш или ШЬ; тунгусское шаман представляется в этом случае точным фонетическим соответствием тюрко-монгольскому kam (qam), означающему именно "шаман" в собственном смысле слова в большинстве тюркских языков.

Однако Рамштедт[2] доказал несостоятельность фонетического закона, предложенного в работе J. Nemeth. С другой стороны, открытие подобных слов в тохарском (samane = "буддийский монах") и согдийском (smn = saman) языках снова выдвигает на передний план гипотезу об индийском происхождении этого термина[3]. Не решаясь высказывать свое мнение о лингвистическом аспекте этого вопроса и не упуская из виду трудностей, с которыми сталкивается изучение миграции этого индийского слова от Центральной Азии до Дальнего Востока, мы хотим только добавить, что проблема индийских влияний на народы Сибири должна рассматриваться во всей своей целости и с использованием этнографических и исторических данных.

Именно это сделал по отношению к тунгусам Широкогоров в ряде работ[4], результаты и общие выводы которых мы сейчас постараемся вкратце изложить. Слово шаман, замечает Широкогоров, по-видимому, чужое в тунгусском языке. Более важно, однако, то, что в самом шаманизме видны элементы южного происхождения, в данном случае буддийские (ламаистические) элементы. Действительно, буддизм проник довольно далеко на северо-восток Азии: в IV веке - в Корею, во второй половине первого тысячелетия - к уйгурам, в XIII веке - к монголам, в XV веке - на Амур (буддистский храм у истоков Амура). Большинство имен духов (бурхан) тунгусы заимствовали от монголов и маньчжуров, которые, в свою очередь, взяли их от ламаистов[5]. В изображениях, наряде и бубне тунгусских шаманов Широкогоров видит современные влияния[6]. Маньчжуры утверждают, что шаманизм появился у них в середине XI века, но распространился только при династии Минь (XIV-XVII века). С другой стороны, южные тунгусы считают, что они заимствовали шаманизм от маньчжуров и дауров. Наконец, на северных тунгусов оказали влияние их южные соседи якуты. Широкогоров считает, что имело место совпадение между появлением шаманизма и буддистской экспансией в этих регионах Азии: расцвет шаманизма в Маньчжурии приходится на XII-XVII века, в Монголии - к XIV веку, у киргизов и уйгуров, вероятно, между VII и XI веками, то есть непосредственно перед официальным принятием буддизма (ламаизма) этими народами[7]. Кроме того, русский этнолог указывает на несколько этнографических элементов южного происхождения: змей (в некоторых случаях boa constrictor), присутствующий в идеологии и наряде шамана, не встречается в ритуальных верованиях тунгусов, маньчжуров, дауров и др., а у некоторых из этих народов он вообще неизвестен как животное[8]. Шаманский бубен - центром распространения которого, по мнению русского ученого, являются окрестности озера Байкал - играет первостепенную роль в ламаистской религиозной музыке, как, впрочем, и медное зеркало (см. выше), также ламаистского происхождения, ставшее в шаманизме настолько важным, что, владея им, можно заниматься шаманизмом даже без наряда и бубна. Из ламаизма, должно быть, были заимствованы также некоторые головные украшения.

В заключение Широкогоров оценивает тунгусский шаманизм как явление "относительно

позднее, распространявшееся, по-видимому, с запада на восток и с юга на север. Он включает много элементов, заимствованных непосредственно из буддизма... Шаманизм глубоко укоренился в общественной системе и психологии анимистической философии, характерной для тунгусов и других шаманистов. Но справедливо также и то, что шаманизм, в своей сегодняшней форме, является одним из следствий проникновения буддизма в этнические группы Северо-Восточной Азии"[9]. В своем большом труде[10] Широкогоров приходит к формуле: "шаманизм стимулирован буддизмом". Это явление стимуляции видно до сих пор в Монголии: ламы советуют людям с нарушенным психическим равновесием стать шаманами, и нередко сам лама становится шаманом и использует шаманских "духов". Поэтому нет ничего удивительного в том, что тунгусские культурные комплексы перенасыщены элементами, заимствованными из буддизма и ламаизма. Сосуществование шаманизма с ламаизмом подтверждается и у других азиатских народов. Например, у тувинцев во многих юртах, даже в юртах лам, рядом с образами Будды можно встретить шаманские эреньи, предохраняющие от злого духа[11].

Мы вполне согласны с определением Широкогорова: "шаманизм стимулирован буддизмом". Действительно, южные влияния модифицировали и обогатили тунгусский шаманизм - но он не является плодом буддизма. Как замечает Широкогоров, до вторжения буддизма в религии тунгусов преобладал культ Буги, Бога Неба; другим элементом, игравшим определенную роль, был культ умерших. Если тогда не было "шаманов" в современном понимании этого слова, то существовали, однако, жрецы и маги, специализировавшиеся на приношении жертв Буге и на культе умерших. Сегодня, замечает Широкогоров, ни в одном из тунгусских племен шаманы не участвуют в жертвоприношениях в честь Бога Неба; но на погребальные церемонии шаманов, как мы видели, в исключительных ситуациях приглашают - когда, например, умирающий не хочет оставлять землю и посредством шаманского сеанса его приходится выпроваживать в Ад[12]. Это правда, что тунгусские шаманы не принимают участия в жертвоприношениях Буге, но верно и то, что в шаманских сеансах мы все-таки встречаем еще некоторые элементы, которые можно считать небесными; впрочем, символизм вознесения на Небо у тунгусов был засвидетельствован неоднократно. Вполне возможно, что этот символизм, в своей современной форме, заимствован у бурятов или якутов, но это не доказывает, что тунгусам он был неизвестен до того, как они установили контакты с южными соседями; религиозное значение небесного Бога и универсальность мифов и обрядов восхождения на Небо на далеком севере Сибири и в арктических регионах склоняет к совершенно противоположному предположению. Вывод о формировании тунгусского шаманизма, который мы вправе теперь сделать, представляется следующим: влияния ламаизма выразились в значимости, которая в итоге была приписана "духам", и в технике овладения и воплощения этих "духов". Следовательно, могли бы считать, что ламаизм оказал значительное влияние на тунгусский шаманизм в его современной форме. Но имеем ли мы право считать весь азиатский и сибирский шаманизм в целом результатом китайско-буддийских влияний?

Прежде чем ответить на этот вопрос, вспомним некоторые результаты настоящего труда. Мы констатировали, что специфическим моментом шаманизма является не воплощение шаманом "духов", а экстаз, вызванный вознесением на Небо или нисхождением в Ад; воплощение "духов" и "одержимость" ими - явления, распространенные повсеместно, но не обязательно принадлежащие к собственно шаманизму. С этой точки зрения, современный тунгусский шаманизм не может считаться "классической" формой шаманизма именно в связи с принципиальным значением, придаваемым воплощению "духов" и второстепенной ролью вознесения на Небо. Идеология и техника, служащая для овладения "духами" и для их воплощения - то есть влияние юга (ламаизма), - придали, как показывает Широкогоров, тунгусскому шаманизму его современную форму. Поэтому вполне обоснованным будет признание этой современной формы тунгусского шаманизма современной гибридизацией древнего североазиатского шаманизма; кроме того, как мы видели, мифы, которые встречаются как у татар Средней Азии, так и у народов далекой северо-восточной Сибири, настойчиво говорят о современном упадке шаманизма.

Влияния буддизма (ламаизма), решающие в случае тунгусского шаманизма, заметно отразились также на бурятах и монголах. Несколько раз мы приводили доказательства индийских влияний в мифологии, космологии и религиозной идеологии бурятов, монголов и татар. В основном именно буддизм принес в Среднюю Азию религиозный вклад Индии. Здесь

напрашивается определенное замечание: индийские влияния не были ни первыми, ни единственными влияниями Юга на Центральную и Северную Азию. Уже с доисторических времен культуры Юга, а позже древнего Ближнего Востока, оказывали влияние на все культуры Средней Азии и Сибири. Каменный век в арктических регионах принадлежит к праистории Европы и Ближнего Востока[13]. На доисторические и протоисторические цивилизации Северной России и Северной Азии сильное влияние оказали палеовосточные цивилизации[14]. С этнологической точки зрения, все кочевые культуры следует признать зависимыми от открытий аграрных и городских цивилизаций; косвенно влияние последних простирается очень далеко на север и северо-восток и с доисторических времен длится по сегодняшний день. Мы уже видели, какое значение имели иранские и месопотамские влияния на формирование мифологии и космологии Центральной Азии и Сибири. Иранские термины зафиксированы у венгров, татар и даже у монголов[15]. Из других источников хорошо известны культурные контакты и обоюдные влияния между Китаем и эллинистическим Востоком. Этим культурным обменом воспользовалась, в свою очередь, Сибирь: числа, употребляемые различными народами Сибири, были заимствованы, хотя и не прямо, как из Рима, так и из Китая[16]. Влияние цивилизации Китая распространяется до Оби и Енисея[17].

Именно в этой историко-этнологической перспективе следует осмыслить в целом влияние Юга на религии и мифологии народов Центральной и Северной Азии. Мы уже видели результаты этого влияния на собственно шаманизм, прежде всего в магических техниках. Южному влиянию подверглись также шаманский наряд и бубен[18]. Нельзя, однако, считать шаманизм в целом, как и его структуру, результатом этих влияний. Собранные и проанализированные в настоящей книге материалы показывают, что идеология и специфические техники шаманизма были засвидетельствованы уже в тех архаических культурах, в которых трудно было бы найти палеовосточные влияния.

Достаточно вспомнить, с одной стороны, что центральноазиатский шаманизм тесно связан с доисторической культурой сибирских охотников[19]; с другой же, шаманские идеологии и техники мы находим у первобытных народов Австралии, Малайзии, Южной и Северной Америки, а также в других регионах.

Недавние исследования ясно показали шаманские элементы в религии охотников времен палеолита. Хорст Кирхнер интерпретировал знаменитый рельеф из Ласко (Lascaux) как изображение шаманского транса. Этот же автор утверждает, что "булавы" - таинственные предметы, находимые на доисторических стоянках, - не что иное, как палочки к бубнам[20]. Принятие этой интерпретации означало бы, что доисторические колдуны использовали бубны, похожие на те, которые употребляют современные сибирские шаманы. Любопытно, в связи с этим, что палочки к бубну, сделанные из кости, найдены на Оленьем Острове в Баренцевом море, на стоянке, датируемой приблизительно 500 годом до н. э.[21]. Наконец, К. Нарр пересмотрел проблему "начала" и хронологии шаманизма в своем значительном труде[22]. Он показал влияние понятий плодородия (женские статуэтки, или "Венеры") на религиозные представления доисторических охотников Северной Азии; это влияние, однако, не прервало палеолитическую традицию. Выводы Нарра таковы: черепа и кости животных, найденные на европейских палеолитических стоянках (50 000 - 30 000 лет до н. э.), могут интерпретироваться как ритуальные жертвы. Весьма правдоподобно, что почти в то же время и в связи с теми же обрядами выкристаллизовались магико-религиозные концепции возвращения животных к жизни из их костей; именно в этом видении мира следует искать корни азиатского и североамериканского культа медведя. Вскоре после этого, около 25 000 лет до н. э., в Европе запечатлелись древнейшие следы шаманизма (Ласко), с пластическими изображениями птицы, духа-покровителя и экстаза[23].

Оценка достоверности хронологии, предложенной Нарром, - дело специалистов[24]. Не вызывает сомнения древность "шаманских" ритуалов и символов. Но еще предстоит определить, являются ли полученные доисторические материалы первыми проявлениями шаманизма in statu nascendi, в состоянии зарождения, или же это только первые доступные нам сегодня документы о более древнем религиозном комплексе, не нашедшем, однако, "пластических" выражений (рисунки, ритуальные предметы и т. п.) раньше эпохи Ласко.

Чтобы хорошо понять формирование шаманского комплекса в Центральной и Северной Азии,

не следует забывать о двух принципиальных компонентах этой проблемы: с одной стороны, экстатический опыт как таковой, как первичное явление; с другой - историко-религиозная среда, в которую этому экстатическому опыту пришлось интегрироваться, и идеология, которая должна его обосновывать. Экстатический опыт мы определили как "первичное явление", так как мы не видим повода, чтобы считать его плодом определенного исторического момента, то есть плодом определенной формы цивилизации; мы склонны считать его скорее составной частью комплекса человеческих характеристик, и именно поэтому известным всему архаическому человечеству; вместе с различными формами культуры и религии модифицировалась и изменялась только интерпретация и оценка экстатического опыта. Какой же была историко-религиозная ситуация в Средней и Северной Азии, то есть там, где позже выкристаллизовался шаманизм как автономный и специфический комплекс? На всей этой территории, притом с древнейших времен, свидетельствуется существование Всевышнего Существа с небесной структурой, которая, впрочем, морфологически соответствует всем другим Всевышним небесным Существам архаических религий. Символика вознесения, со всеми ее обрядами и мифами, должна быть связан со Всевышними небесными Существами; как известно, "высота" как таковая была священна, а много Всевышних Богов архаических народов называются "Тот, Кто вверху", "Тот с Неба" или просто "Небо". Этот символизм восхождения и "вознесения" сохраняет свою религиозную ценность и актуальность даже после "исчезновения" Всевышнего небесного Существа, ибо, как известно, Всевышние Существа постепенно теряют свою культовую актуальность, уступая место "более динамичным" или "более близким" религиозным формам или персонажам (боги бури и плодородия, демиурги, души умерших, великие богини и т. д.). Преобразование небесного Бога в deus otiosus, праздного бога, еще сильнее подчеркивает магико-религиозный комплекс, обычно определяемый понятием "матриархат". Ограничение и даже полная потеря религиозной актуальности уранических существ обозначены иногда в мифах, упоминающих о первичной райской эпохе, когда сообщение между Небом и Землей было легким и доступным для всех; в результате какого-то события (особенно ритуальной ошибки) это сообщение было прервано, а Всевышние Существа отошли в наивысшие сферы небес. Повторим еще раз: упадок культа Всевышнего небесного Существа не привел к упадку символизма вознесения со всеми его последствиями. Как мы видели, этот символизм зафиксирован везде и во всех исторических контекстах. Можно сказать, что он играет принципиальную роль в шаманских техниках и идеологии.

В предыдущей главе мы видели, в каком смысле шаманский экстаз можно считать возрождением мифического illud tempus (времени оного), когда люди могли в действительности общаться с Небом. Несомненно, небесное вознесение шамана (или знахаря, мага и т. д.) является глубоко модифицированными и иногда деградированными остатками этой архаической религиозной идеологии, основанной на вере во Всевышнее небесное Существо и реальные сношения между Небом и Землей. Шаман, однако, как мы видели, в связи со своим экстатическим опытом - позволяющим ему вновь переживать состояние, недоступное для остальных людей, - считается и сам себя считает избранным существом. Мифы, кроме того, вспоминают о более интимных отношениях между Всевышними Существами и шаманами; речь идет, прежде всего, о Первом Шамане, посланном Всевышним Существом или его субститутом (демиургом или солнечным богом) на Землю для защиты людей от болезней и злых духов.

Исторические модификации центрально- и североазиатских религий, то есть, говоря вообще, все более важная роль культа предков и божественных или полубожественных персонажей, занявших место Всевышнего Существа, изменили, в свою очередь, и значение экстатического опыта шамана. Нисхождение в Ад[25], борьба со злыми духами, но также и все более близкие отношения с "духами", ведущие к "воплощению" этих духов в шамана или "одержимости" шамана ими, являются в большинстве своем более поздними нововведениями, которые мы можем приписать общему преобразованию религиозного комплекса. К этому следует еще добавить южные влияния, которые проявились довольно рано и модифицировали как космологию, так и мифологию и техники экстаза. К этим южным влияниям следует отнести сравнительно недавнее влияние буддизма и ламаизма, а также иранские влияния и, в меньшей мере, предшествовавшие им месопотамские влияния.

Вероятно, инициационная схема ритуальной смерти, за которой следует воскрешение шамана,

также является новшеством, восходящим, однако, к очень древним временам; ее никак нельзя считать влиянием античного Ближнего Востока, поскольку символика и ритуал инициационной смерти и воскрешения зафиксированы уже в австралийских и южноамериканских религиях. Однако нововведения, связанные с культом предков, нашли свое отражение прежде всего в структуре именно этой схемы посвящения. Само понятие мистической смерти было модифицировано вследствие различных магико-религиозных изменений, вызванных лунными мифологиями, культом умерших и выработкой магических идеологий.

Таким образом, азиатский шаманизм следует считать архаической техникой экстаза, в основе которой заложена первичная идеология - вера во Всевышнее небесное Существо, с которым можно поддерживать прямые отношения путем вознесения на Небо; эта идеология постоянно преображалась в силу целого ряда экзотических влияний, увенчавшихся вторжением буддизма. Кроме того, представления о мистической смерти содействовали все более тесным отношениям с душами предков и "духами"; в конце концов эти отношения стали приобретать форму "одержимости"[26]. Как мы видели, феноменология транса подверглась многим изменениям и деградациям, обусловленным большей частью искажениями чистой природы экстаза. Тем не менее все эти инновации и все деградации не были в состоянии устранить саму возможность настоящего шаманского экстаза - в различных регионах мы встречали примеры подлинных шаманских мистических переживаний в форме "духовных" вознесений на Небо, причем подготовка к этим переживаниям осуществляется с помощью медитации, техника которой сравнима с техниками великих мистиков Востока и Запада.

Эпилог

Нет перерыва в истории мистики. Мы уже несколько раз замечали в шаманском экстазе "тоску по раю", напоминающую один из старейших типов христианского мистического переживания[1]. "Внутренний свет", играющий принципиальную роль в индийской мистике и метафизике, как и в христианской мистической теологии, был засвидетельствован, как мы видели, уже в эскимосском шаманизме. Добавим, что магические камушки, которыми фаршируется тело австралийского знахаря, тоже определенным образом символизируют "застывший свет"[2].

Но шаманизм важен не только своим местом в истории мистики. Шаманы сыграли существенную роль в защите психической монолитности общества. Это непревзойденные воины в борьбе с демонами; не менее эффективно противостоят они также болезням и черным магам. Образцовой фигурой шамана-мастера является Дто-мба Ши-ло, мифический основатель шаманизма на-кхи, неутомимый истребитель демонов (см. выше). Большое значение боевых элементов в некоторых типах азиатского шаманизма (копье, кольчуга, меч и т. д.) объясняется необходимостью борьбы против демонов, настоящих врагов человечества. В общем можно сказать, что шаман защищает жизнь, здоровье, плодородие, мир "света" - от смерти, болезней, бесплодия, несчастья, от мира "тьмы".

Воинственность шамана иногда становится агрессивной манией; в некоторых сибирских традициях шаманы неустанно сражаются друг с другом в облике животных. Но подобного рода агрессивность скорее исключительна; она свойственна некоторым видам сибирского шаманизма и венгерскому тальтосу. Принципиальной и универсальной является борьба шамана с тем, что мы могли бы назвать "силами Зла". Нам нелегко вообразить, что значил такой мастер для архаического общества. Это, прежде всего, уверенность, что люди не одиноки в чуждом мире, окруженные со всех сторон демонами и "силами Зла". Кроме богов и сверхъестественных существ, к которым обращаются молитвы и которым приносятся жертвы, существуют еще "специалисты по священному", люди, способные "видеть духов, возноситься на Небо и встречаться с богами, спускаться в Ад и бороться с демонами, болезнями и смертью. Принципиальная роль шамана в защите психической целостности общества зиждется прежде всего на уверенности людей в том, что один из них сможет им помочь в критической ситуации, вызванной обитателями невидимого мира. Чрезвычайно утешительной и укрепляющей является убежденность, что один из членов общества может видеть то, что закрыто и невидимо для остальных, а также приносить непосредственные и точные сообщения из сверхъестественных миров.

Именно благодаря способности путешествовать в сверхъестественные миры и видеть

сверхчеловеческие существа (богов, демонов, души умерших и т. п.) шаман мог внести решающий вклад в познание смерти. Вероятно, многие элементы "погребальной географии", как и некоторые темы мифологии смерти, являются результатом экстатических переживаний шаманов. Видимый шаманом мир и существа, встречаемые им во время экстатического путешествия в потусторонний мир, подробно описаны самими шаманами во время транса или после него. Неизвестный и страшный мир смерти приобретает форму, организуется вокруг специфических образцов, чтобы в итоге проявить собственную структуру и со временем стать близким и достижимым. В свою очередь, существа, населяющие мир смерти, становятся видимыми; они приобретают формы, ведут себя как определенные личности, имеют даже свою биографию. Постепенно мир умерших становится познаваемым, а сама смерть расценивается прежде всего как ритуал перехода к духовному способу бытия. Таким образом, рассказы об экстатических путешествиях шаманов приводят к "одушевлению" мира умерших, обогащая его чудесными формами и личностями.

Мы уже упомянули о совпадении между рассказами о шаманских экстазах и некоторыми эпическими темами из устной литературы[3]. Приключения шамана на том свете, испытания, которым он подвергается во время своих путешествий в Преисподнюю и вознесений на Небо, напоминают приключения персонажей из народных сказок и героев эпической литературы. Весьма вероятно, что многие "темы" или эпические мотивы, как и многие персонажи, образы и стереотипы эпической литературы, имеют экстатическое происхождение в том смысле, что они заимствованы из рассказов шаманов о путешествиях и приключениях в сверхчеловеческих мирах.

Возможно, что и предэкстатическая эйфория составляла один из универсальных источников лирической поэзии. Подготавливая транс, шаман бьет в бубен, вызывает своих духов-помощников, говорит "на тайном языке" или "языке животных", наследуя крики животных, особенно пение птиц. В конце он достигает "второго состояния", стимулирующего лирическую поэзию и языковое творчество. И в наши дни поэтическое творчество является актом совершенной духовной свободы. Поэзия обновляет язык, становясь его продолжением; каждый поэтический язык является прежде всего тайным языком, то есть творением собственного мира, мира совершенно закрытого. Самый чистый поэтический акт является пробой нового сотворения языка на основе внутреннего переживания, которое - как и экстаз или религиозное вдохновение "примитивных" людей - открывает самую глубину вещей. Именно из этого рода языковых творений, ставших возможными благодаря предэкстатическому "вдохновению", выкристаллизовались позже "тайные языки" мистиков и традиционные аллегорические языки.

Следует также сказать несколько слов о драматическом характере шаманского сеанса. Мы имеем в виду не только лечебные сеансы, иногда исключительно сложные, изысканные и оказывающие, несомненно, положительное влияние на больного[4]. Всякий настоящий шаманский сеанс становится в конечном итоге спектаклем, не имеющим аналога в повседневном опыте. Фокусы с огнем, "чудеса" вроде номера с канатом, демонстрация магических способностей показывают другой, сказочный мир богов и магов, мир, в котором все кажется возможным, где умершие возвращаются к жизни, а живые умирают, чтобы затем воскреснуть, где в одно мгновение можно исчезнуть и снова появиться, где опровергаются "законы природы" и появляется и интенсивно присутствует некая сверхчеловеческая "свобода".

Сегодня трудно нам, современным, представить себе воздействие такого спектакля на "первобытное" общество. Шаманские "чудеса" не только подтверждают и укрепляют структуру традиционной религии, но также стимулируют и оживляют воображение, стирая границы между сном и непосредственной реальностью, открывают окна в миры, населенные богами, умершими и духами.

На этом мы и закончим наши замечания о культурном творчестве, которое стало возможным и стимулировалось благодаря шаманским переживаниям. Его серьезное исследование не укладывается в рамки этого труда. Но какую же прекрасную книгу можно написать об экстатических "источниках" эпической и лирической поэзии; о предыстории драматического спектакля; и вообще о сказочных мирах, открытых, исследованных и описанных древними

шаманами...

Примечания к главе 1

1. В этом и только этом смысле идентификация "шаманских" элементов в развитой религии или мистике кажется нам весьма ценной. Открытие какого-либо шаманского символа или обряда в древней Индии или Иране приобретает значение только при условии, что мы умеем видеть в шаманизме четко определенное религиозное явление; в противном случае мы будем без конца говорить о "первобытных элементах", присутствующих в каждой религии, сколь бы "развитой" она ни была. Ведь религии Индии и Ирана, как и всякая другая религия древнего или современного Востока, имеют много "первобытных элементов", не являющихся, однако, шаманскими. Нельзя считать "шаманской" и каждую встреченную на Востоке технику экстаза, насколько "первобытной" она бы ни казалась.

2. Это явление, особенно важное для истории религий, вовсе не ограничивается Центральной и Северной Азией. Мы встречаем его во всем мире, но оно еще не до конца изучено. См. мой Traite de l'Histoire des Religions (Трактат об истории религий). Я надеюсь, что настоящий труд, хотя и опосредованно, также прольет определенный свет на эту проблему.

3. См. M. Eliade, Traite..., p. 65 sq; а также J. P. Roux, Tangri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaques, "Revue de l'histoire des religions", CXLIX, 1956, p. 49-82, 197-230; CL, 1956, p. 27-54, 173-231. О сибирских и угро-финских религиях см. также работы I. Paulson: I. Paulson, A. Hultkrantz и K. Jettmar, Les Religions arctiques et finnois, Paris, 1965, p. 15-265.

4. Ср. E. Lot-Falk, A propos d'Atugan, deese mongole de la terre, "Revue de l'histoire des Religions", CXLIX, 2, 1956, p. 157-196.

5. U. Harva (Holmberg), Die religiosen Vorstellungen der altaische Volker, "Folklore Fellows Communications", LII, 125, Helsinki, 1938, p. 247.

6. Ср. G. Rank, Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group ("Studia septentrionalia", VI, Oslo, 1955, p, 7-79), p. 48. sq.

7. В Центральной Азии хорошо известен переход от небесного бога к богу атмосферы или бури; см. мой Traite de l'Histiore des Religions, p. 94.

8. О доисторических временах и древнейшей истории тюрков см. великолепный обзор Rene Grousset, L'Empire des Steppes, Paris, 1938; см. также W. Koppers, Urturkentum und Urindogermanentum im Lichte der Volkerkundlichen Universalgeschichte, "Belleten", 20, Istambul, 1941, p. 481-525; W. Barthold, Histoire des Turcs d'Asie Centrale, Paris, 1945; Karl Jettmar, Zur Herkunft der turkischen Volkerschaften, "Archiv fur Volkerkunde", III, Wien, 1948, p. 9-23; его же, The Altai before the Turks, "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", 23, Stockholm, 1951, p. 135-223; id., Urgeschichte Innerasiens (в Karl J. Narr et alia, Abriss der Vorgeschichte, p. 150-161).

9. Об алтайцах см. Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, IV, Санкт-Петербург, 1883, стр. 57; V. M. Michailowski, Shamanism in Siberia and European Russia ("Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 24, 1894, стр. 62-100, 126-158).

10. Об обретении шаманских способностей см. Georg Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Volkern, Stuttgart, 1925, p. 54-58; Leo Sternberg, Divine Election in Primitive Religion, Congres International des Americanistes, отчет о второй части XXI сессии, состоявшейся в Гетеборге в 1924 г., Goteborg, 1925, p. 472-512, passim; id., Die Auserwahlung im sibirischen Schamanismus, "Zeitschrift fur Missionskunde und Religionswissenschaft", vol. 50, 1935, p. 229-252, 261-274, passim; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 452 sq.; Ake Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, Lund-Kopengagen, 1939, p. 25 sq.; Ursula Knoll-Greiling, Berufungserlebnis bei den Schamanen, "Tribus", n. s., II-III, Stuttgart, 1952-1953, p. 227-238.

11. K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volkern, vol. III, FFC, 63, Helsinki, 1927, p. 248.

12. Karjalainen, op cit., III, p. 248-249.

13. Mikhailowski, op. cit., p. 153.

14. Mikhailowski, p. 147-148; T. I. Itkonen, Heidnische Religion und spatere Aberglaube bei den finnischen Lappen, "Memoires de la Societe Finno-Ougrienne", t. 87, Helsinki, 1946, p. 116, 117, n. 1.

15. П. И. Третьяков, "Туруханский Край, его природа и жители", Санкт-Петербург, 1871, p. 211; Mikhailowski, p. 86.

16. A. M. Castren, Nordische Reisen und Forschungen, III, IV, Санкт-Петербург, 1853, 1857, т. IV, стр. 191; Mikhailowski,

p. 142.

17. T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, "Memoires de la Societe Finno-Ougrienne", vol. 53, Helsinki, 1927, p. 146.

18. Белявский, цитируемый в работе Mikhailowski, стр. 86.

19. W. Sieroszewski, Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, "Revue de l'Histoire des Religions", t. 46, 1902, p. 204-235, 299-338, p. 312.

20. Цитируется в работе Mikhailowski, стр. 85.

21. Mikhailowski, p. 85.

22. П. И. Третьяков, Туруханский Край, с. 211; Mikhailowski, p. 85.

23. S. Shirokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, Shanghai-London, 1935, p. 344.

24. Shirokogorov, op. cit., p. 346.

25. Shirokogorov, p. 346 sq.

26. Ibid., p. 349.

27. S. Shirokogorov, p. 350-351; об этом посвящении см. ниже, в гл. IV.

28. Ibid., p. 350.

29. Ibid., p. 350.

30. Это указывает на превращение в дикое животное, то есть, в определенном смысле, воплощение в предка.

31. Все эти детали имеют инициационное значение, которое будет освещено ниже.

32. Именно в течение периода молчания завершается инициация духами, ценные подробности которой сообщают тунгусские и бурятские шаманы; см. ниже.

33. Shirokogorov, p. 351; о проведении собственно церемонии см. ниже.

34. Garma Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten (перевод с русского R. Augustin, "Anthropos", vol. 22, 1927, p. 576-613, 933-955, vol. 23, 1928, p. 538-560, 967-986), 1928, p. 977-978.

35. О "громовых камнях", упавших с неба, см. Eliade, Traite, p. 59 sq.

36. Mikhailowski, p. 86.

37. Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, IV, с. 289.

38. Mikhailowski, p. 87; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, vol. X, Munster, 1952, p. 395 sq.

39. Г. Н. Потанин, Очерки..., IV, с. 56-57; Mikhailowski, p. 90; Radlov, Aus Sibirien, Leipzig, 1884, II, p. 15; А. В. Анохин, Материалы по шаманизму у алтайцев, с. 29; H. von Lankenau, Die Schamanen und das Schamanenwesen, "Globus", XXII, 1872, p. 278 sq.; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, vol. IX, Munster, 1949, p. 245-248 (алтайские татары), p. 687-688 (абаканские татары).

40. J. Castagne, Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux ("Revue des Etudes islamiques", 1930, p. 53-151), p. 60.

41. Max Bartels, Die Medizin der Naturvolker, Leipzig, 1893, p. 25.

42. S. F. Nadel, A Study of Shamanism in the Nuba Mountains, "Journal of the Royal Anthropological Institute", LXXVI, 1,

London, 1946, p. 25-37, p. 27.

43. Ivor H. N. Evans, Studies in Religion, Folkolore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula, Cambridge, 1923, p. 159, 264.

44. E. M. Loeb, Sumatra: Its History and People (вместе с R. von Heine-Geldern, "The Archeology and Art of Sumatra"), Wien, 1935, p. 81 (северные батаки), 125 (менангкабау), 155 (ниаси).

45. H. Ling Roth, Natives of Sarawak and British North Borneo, 2 vol., London, 1896, I, p. 260; также у нгаджу даяков, см. H. Scharer, Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Sud-Borneo, Leyde, 1946, p. 58.

46. J. L. Maddox, The Medecine Man, New York, 1923, p. 26.

47. Alfred Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropical, "Acta Americana", II, 3-4, Mexico, 1944, p. 200.

48. A. Metraux, op. cit., p. 201.

49. W. Z. Park, Shamanism in Western North America, "Northwestern University Studies in the Social Sciences", 2, Evanston-Chicago, 1938, p. 22.

50. Marian Smith, цитируется по Marcelle Bouteiller, Du "chaman" au "penseur de secret"(Actes du XXVII-e Congres Intternational des Americanistes, Paris, 1947, Paris, 1948, p. 237-245), p. 243. "Одна известная нам девушка получила способность исцеления ожогов от старой, ныне покойной соседки, которая передала ей тайну, поскольку у нее не было семьи. Сама она была посвящена своим предком" (Bouteiller, p. 243).

51. Park, Shamanism, p. 121. См. также Bouteiller, Don chamanistique et adaptation a la vie chez les Indiens de l'Amerique du Nord, "Journal de la Societe des Americanistes", N. S., t. 39, 1950, p. 1-14.

52. Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, "Report of the Fifth Thule Expedition", VI, 1, Kopengagen, 1930, p. 120. Иногда у эскимосов с Островов Диомеда шаман передает свои способности непосредственно одному из сыновей; см. E. M. Weyer Jr., The Eskimos: Their Environment and Folkways, New Haven - London, 1932, p. 429.

53. См. Hutton Webster, Magic. A Sociological Study, Stanford, California, 1948, p. 185.

54. О значении этой двойственной позиции по отношению к сакральному см. мой Traite..., p. 454.

55. A. Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 20 sq.; G. Nioradze, Der Schamanismus, p. 50; M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia, Oxford, 1914, p. 179 sq. (чукчи); В. Г. Богораз, К психологии шаманизма у народов северо-восточной Азии, "Этнографическое Обозрение", 1910, том 22, 1-2, с. 5; см. также W. I. Jochelson, The Koryak (Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition, VI, Leyde - New York, 1905-1908), p. 416-417; id., The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus (Memoirs of the AMNH, XII, 2-3, JNP Expedition, IX, 2 volumes, Leyde - New York, 1924-1926), p.30-38.

56. Ake Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 11; см. Eliade, Le probleme du chamanisme, "Revue de l'Historie des Religions", vol. 131, 1946, p. 5-52), p. 9 sq.; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 452; D. F. Aberle, "Arctic Hysteria" and Latah in Mongolia (Transactions of the New York Academy of Science, serie II, vol. XIV, 7, mai 1952, p. 291-297. Об экстазе как характерной черте арктической религии см. R. T. Christiansen, Ecstasy and Arctic Religion, "Studia septentrionalia", IV, 1953, p. 19-92.

57. Об этих путешествиях см. последующие главы.

58. Ohlmarks, op. cit., p, 100 sq., 122 sq. etc.

59. G. A. Wilken, Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel, Гаага, 1887, перепечатка статьи в "Bijdragey tot de Taal-, Land-, en Volkekkunde van Nederlandsch Indie", V, 2, Гаага, 1887, p. 427-497.

60. E. M. Loeb, The Shaman of Niue, "American Anthropologist", XXVI, 3, 1929, p. 393-402, p. 395.

61. J. W. Layard, Shamanism, "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, 1930, p. 525-550, p. 544. То же наблюдение см. у Лоэба, Shaman and Seer, "American Anthropologist", XXXI, 1, 1929, p. 60-84, p. 61.

62. Loeb, ibid., p. 67.

63. Jeanne Cuisinier, Dances magiques de Kelantan, Paris, 1936, "Travaux et Memoirs de l'Institut d'Ethnologie", p. 5.

64. Этот список можно легко продолжить: см. H. Webster, Magic, p. 157. См. также обширные анализы T. K. Oesterreich, Les Possedes, франц. пер., Paris, 1927, p. 167, 293.

65. E. Housse, Une epopee indienne, les Araucans du Chili, Paris, 1939, p. 98.

66. R. Karsten, цитируемый в Metraux, Le schamanisme, p. 201.

67. M. Gusinde, Die Feuerland Indianer, I: Die Selk'nam, 1931, p. 779; II: Die Yamana, 1937, p. 1394.

68. Paul Radin, La religion primitive, trad. Metraux, Paris, 1941, p. 110.

69. M. Ohlmarks, op. cit., p. 15.

70. Даже Ольмаркс признает (op. cit., p. 24, 35), что шаманизм не должен считаться исключительно умственной болезнью, поскольку это явление более сложное. Метро (Metraux) лучше рассмотрел суть проблемы, когда писал о южноамериканских шаманах, что нервные или религиозные субъекты "чувствуют влечение к такому образу жизни, который обеспечивает им тесный контакт со сверхъестественным миром и позволяет свободно использовать их жизненные силы. Беспокойные, изменчивого характера или просто склонные к медитации, они находят в шаманизме соответствующую атмосферу" (Le schamanisme, p. 200). Для Нэйделя проблема уравновешивания невротиков через шаманизм по-прежнему остается открытой (Nadel, A Study of Shamanisme of the Nuba Mountains, p. 36); однако см. ниже его выводы относительно умственного здоровья шаманов ниимов.

71. S. F. Nadel, A Study of Shamanism, p. 36.

72. Jeanne Cuisinier, Dances magiques de Kelantan, p. 5; J. W. Layard, Malekula: Flying Trickers, Ghost, Gods and Epileptics, "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, London, 1930, p. 501-524; Nadel, op. cit., p. 36; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 457.

73. W. Schieroszewski, Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, p. 310.

74. Leo Sternberg, Divine Election in Primitive Religion, p. 476. Продолжение этой любопытной шаманской биографии см. в разделе "Шаманский отбор у гольдов и якутов".

75. Garma Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, p. 977.

76. L. Sternberg, Divine Election in Primitive Religion, p. 474.

77. K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, II, p. 247-248.

78. Du Chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, p. 317.

79. Ibid., 318.

80. E. J. Lindgren, The Reindeer Tungus of Manchuria, "Journal of the Royal Central Asia Society", vol. 22, 1935, p. 218 sq., цитируется в N. K. Chadwick, Poetry and Prophesy, Cambridge, 1942, p. 17.

81. Castagne, Magie et exorcisme, p. 99.

82. H. M. and N. K. Chadwick, The Growth of Literature, Cambridge, 3 vol., 1932-1940, III, p. 214; N. K. Chadwick, Poetry and Prophecy, p. 17 sq. Лапландский шаман должен быть совершенно здоровым; Itkonen, Heidnische Religion, p. 116.

83. Kai Donner, La Siberie. La Vie en Siberie, les temps anciens, Paris, 1946, p. 223.

84. G. Sandschejew, op. cit., p. 983.

85. Castagne, Magie et exorcisme, p. 60.

86. Koch-Grunberg, цитировано в A. Metraux, Le Shamanisme chez les indiens de l'Amerique du Sud tropical, p. 201.

87. A. Metraux, op. cit., p. 202.

88. Cora du Bois, Wintu Ethnography (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1, Berkeley, 1935), p. 118.

89. N. K. Chadwick, Poetry and Prophesy, p. 28 sq.; H. M. and N. K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 476.

90. N. K. Chadwick, Poetry and Prophesy, p. 30.

91. S. F. Nadel, A Study of Shamanisme, p. 36. Таким образом, нельзя сказать, что "шаманизм абсорбирует умственные аномалии, рассеянные в обществе, или что он основывается на известной и явной психопатологической предрасположенности. Вне всяких сомнений, шаманизм нельзя объяснить только как культурный механизм, целью которого является исправление аномалий или корыстное использование наследственной психопатологической предрасположенности" (ibid., p. 36).

92. A. P. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, Sydney, 1946(?), p. 22-25.

Примечания к главе 2

1. Ср. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, Paris, 1957, p. 106 sq.

2. См. отдельные примеры относительно чукчей и бурятов у M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia, pp. 179, 185 и т. п., а также предыдущую главу настоящей книги.

3. Эти мистические числа играют существенную роль в среднеазиатских религиях и мифологиях (см. ниже). По существу, идет речь о традиционных теоретических рамках, в которые помещается экстатический опыт шамана с целью придания ему правомочности.

4. Г. В. Ксенофонтов, Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурятов и тунгусов, 2-е издание, Москва, 1930, с. 44; T. Lehtisalo, Der Tod und die Wiedergeburt des kunftigen Schamanen, "Journal de la Societe finno-ougrienne", XLVIII, Helsinki, 1937, fasc. 3, p. 1-34, p. 13 sq.

5. Там же, с. 60 и далее.

6. По еще одной якутской легенде (там же, с. 63), души шаманов рождаются в еловом дереве на Горе Дзокуо. Наконец, еще одно предание (см. там же) говорит о Дереве Иджик Мар, верхушка которого достигает Девятого Неба. У этого дерева нет ветвей, а души шаманов находятся в его сучках. Несомненно, здесь мы имеем дело со Всемирным Древом, растущим в Центре Мира и связывающим три космические сферы: Преисподнюю, Землю и Небо. Этот символ играет значительную роль во всех северо- и среднеазиатских мифологиях (см. ниже).

7. Этот демонический персонаж довольно часто встречается в мифологиях Центральной Азии и Сибири: например, Анахай, одноглазый демон у бурятов(U. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 378), чувашский Арсари с одним глазом, одним плечом и одной стопой (там же, с. 39), тибетская богиня Раль-гчин-ма с одной стопой, одной высохшей грудью, одним зубом и т. д., боги Ли-бйин-ха-ра и т. д. (R. de Nebesky-Wojkowtz, Oracles and Demons of Tibet, La Haye, 1956, p. 122).

8. Ксенофонтов, там же, с. 60-61.

9. T. Lehtisalo, op. cit., p. 29-30.

10. T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, Memoires de la Societe Finno-Ougrienne, vol. LIII, Helsinki 1927, p. 146; id. Der Tod und die Wiedergeburt des kunfigen Schamanen, p. 3.

11. А. А. Попов, Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев, Труды Института Антропологии и Этнографии, I, 5, Москва и Ленинград, 1936, с. 84 и далее; см. также Lehtisalo, Der Tod..., p. 3 sq.; E. Emsheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum, "Ethnos", vol. IV, 1946, p. 166-181, p. 173 sq.

12. То есть он научился распознавать и лечить их.

13. Вероятно, они научили его петь.

14. Речь идет о предках народов, находящихся между ветвями Древа Мира. Этот миф встречается и у других народов (см. ниже).

15. О символизме бубна - Древа Мира - и о его значении в шаманской технике см. ниже.

16. Это персонификации Матери Зверей, мифического существа, играющего значительную роль в арктических и сибирских религиях.

17. Это значит, что больной должен отпустить оленя на свободу.

18. Летисало считает, что кузнец играет второстепенную роль в самоедских легендах и, особенно в таких сюжетах, как приведенный нами выше, свидетельствует о стороннем влиянии (Der Tod..., p.13). Действительно, связь между металлургией и шаманством намного более значима в бурятской мифологии и верованиях.

19. Ксенофонтов, Легенды..., с. 102.

20. Ксенофонтов, Легенды..., с. 103.

21. Ксенофонтов, Легенды..., с. 101.

22. Там же, с. 101.

23. H. Findeisen, Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheitspriester nordeurasiatischer Volker, Stuttgart, 1957, p. 36 sq.

24. Н. П. Диренкова, русское издание 1946 г., цитировано в V. I. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate, Turin, 1949, p. 154. У народов бхайга и гонд первый шаман обращается к своим сыновьям, братьям и ученикам с просьбой варить его тело в котле на протяжении двенадцати лет; см. R. Rahmann, Schamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India, in "Anthropos", LIV, 1959, p. 681-760, p. 726-27. Другие примеры см. в H. Findeisen, op. cit., p. 52 sq.

25. А. В. Анохин, Материалы по шаманизхму у алтайцев, с. 131; Lehtisalo, Der Tod..., p. 18.

26. W. Radlov, Proben der Volkslitteratur der turkischen Stamme Sud-Sibiriens, vol. IV, St-Petersbourg, 1870, p. 60; id., Aus Sibirien. Lose Blatter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten, II, Leipzig, 1884, p. 65; Lehtisalo, op. cit., p. 18.

27. Lehtisalo, p. 20 sq.

28. Ibid, p. 21-22.

29. Collins, цитировано в A. W. Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, London, 1904, p. 405; см. также M. Mauss, L'origine des pouvoirs magiques dans les societes australiennes, 1904; переиздано в H. Hubert et M. Mauss, Melanges d'histoire des religions, 2-e edition, Paris, 1929, p. 131-187.

30. A. W. Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, p. 404; On Australian Medicine Men, "Journal of the Royal Anthropological Institute", XVI, 1887, p. 23-58, p. 48.

31. K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, Londres, 1905, p. 25-26.

32. A. P. Elkin, The Australian Aborigines, Sydney-London, 1938, p. 223.

33. Об этих магических камнях см. ниже сноску 36.

34. B. Spencer et F. J. Gillen, The Native Tribes of Central Australia, Londres, 1899, p. 522 sq.; id., The Arunta. A study of a Stone Age People, London, 1927, vol. II, p. 391 sq.

35. The Native Tribes, p. 526 sq.; The Arunta, II, p. 394 sq.

36. "Эти камни атнонгара являются маленькими кристаллами; считается, что знахарь может по желанию вынимать их из своего тела, в котором они якобы размещены. Именно обладание этими камнями дает знахарю его силу". B. Spencer, F. J. Gillen, The Nothern Tribes of Central Australia, London, 1904, p. 480, note 1.

37. Spencer et Gillen, The Northern Tribes, p. 480-481.

38. Ibid., p. 484.

39. Ibid, p. 485

40. Ibid., p. 486.

41. Ibid., p. 487-488.

42. Ibid., p. 488; о других подробностях посвящения австралийских знахарей см. ниже.

43. О значении, которое австралийские знахари приписывают горному хрусталю (см. ниже). Считается, что эти кристаллы брошены с неба Высшими Существами или оторваны от небесных престолов этих божеств; поэтому такие кристаллы составляют часть уранической (небесной) магико-религиозной силы.

44. См. среди последних работ G. R. Levy, The Gate of Horn. A study of the religious conceptions of the Stone Age, and their influence upon european thought, Londres, 1948, особенно p. 46 sq., 50 sq., 151 sq.; J. Maringer, Vorgeschichtliche

Religion, Zurich et Cologne, 1956, p. 148 sq.

45. A. Metraux, Le chamanisme araucan, "Revista del Instituto de Antropologia de la Universidad nacional de Tucuman", 1942, p. 309-362, p. 313. В Австралии также существуют разукрашенные пещеры, но они используются для других ритуалов. При нынешнем уровне наших знаний нельзя сказать с определенностью, использовались ли расписанные пещеры Южной Африки для шаманских церемоний посвящения; см. Levy, The Gate of Horn, p. 38-39.

46. A. L. Kroeber, The Eskimo of Smith Sound, "Bulletin of the American Museum of Natural History", XII, 1899, p. 303 sq., p. 307. "Мотив" двери, открывающейся только для посвящаемых и только на одну минуту, довольно распространен в шаманских и подобных им легендах; см. ниже.

47. Willard Z. Park, Shamanism in Western North America, p. 27 sq.

48. P. Schebesta, Les Pigmees, Paris, 1940, p. 154. Cf. Ivor Evans, Schebesta on the Saserdo-Therapy of the Semangs, in "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, 1930, p. 115-125, p. 119: хала, знахарь семангов, лечит с помощью кристаллов кварца, которые можно получить непосредственно от сенои - небесных духов. Иногда эти духи живут в кристаллах, и в этом случае они поступают в распоряжение хала; с их помощью хала видит в кристаллах болезнь, терзающую больного, и здесь же находит средство для ее излечения. Заметим, что небесное происхождение кристаллов (сенои) уже указывает нам источник силы знахаря (см. ниже).

49. A. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 216.

50. Metraux, ibid., p. 210.

51. Ibid., p. 214.

52. Ibid., p. 215; cf. Webster, Magic, p. 20 sq.

53. О проблеме культурных связей между Австралией и Южной Америкой см. W. Koppers, Die Frage eventueller alter Kulturbezichungen zwischen Sudamerika und sudost-Australien, "Proceedings XXIII Inter. Congress of Americanists", New York, 1928, ibid., New York, 1930, p. 678-686. Cf. P. Rivet, Les Melano-Polynesiens et les Australiens en Amerique, "Anthropos", XX, 1925, p. 51-54 о лингвистической близости между патагонцами и австралийцами (p. 52). См. также ниже.

54. A. Metraux, Le shamanisme araucan, p. 315.

55. Ibid., p. 316.

56. A. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 339.

57. M. Gusinde, Une ecole d'hommes-medicine chez les Yamanas de la Terre de Feu, "Revue Ciba", No 60, aout 1947, p. 2159-2162, p. 2162: "Старая кожа должна исчезнуть, уступая место новому тонкому и полупрозрачному слою. Если первые недели растирания и рисования сделают ее наконец видимой - по крайней мере, согласно воображению и галлюцинациям экспериментирующих екамушей (екамуш = знахарь), - то у старших посвященных не остается никаких сомнений относительно способностей кандидата. С этой минуты он должен удвоить свои старания и тереть, по-прежнему осторожно, собственные щеки, пока не появится третья кожа, еще более тонкая и прозрачная; теперь она настолько чувствительна, что к ней нельзя прикоснуться, чтобы не вызвать боль. Когда ученик достигнет, наконец, этой ступени, традиционное обучение, которое ему может предложить Лойма-Екамуш, считается законченным.

58. Ida Lublinski, Der Medizinmann bei den Naturvolkern Sudamerikas, "Zeitschrift fur Ethnologie", vol. 52-53, 1920-1921, p. 234-263, p. 248 sq.

59. Rosales, Historia general del Regno de Chile, t. I, p. 168.

60. A. Metraux, Le shamanisme araucan, p. 313-314. У варрау во время посвящения шамана о "смерти" извещают громкие крики. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 339.

61. E. W. Gifford, Southern Maidu religious ceremonies, "American Anthropologist", vol. 29, No 3, 1927, p. 214-257, p.244.

62. E. M. Loeb, Tribal Initiation and Secret Societies, Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XXV, 3, p. 249-288, Berkeley, 1929, p. 267.

63. Loeb, op. cit., p. 268.

64. Loeb, ibid., p. 269.

65. Constance Goddard du Bois, The Religion of the Luisegno Indians, Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, VIII, 1908, p. 81; Swanton, The Tlingit Indians, Annual Report, Bureau of American Ethnology, vol. 26, 1908, p. 466; Loeb, op. cit., p. 270-278. См. также ниже.

66. Loeb, op. cit., p. 266 sq.

67. S. F. Nadel, A Study of Shamanisme in the Nuba Mountains, p. 28.

68. Nadel, op. cit., p. 28-29.

69. Canon Callaway, The Religious System of the Amazulu, Natal, 1870, p. 259 sq., цитировано в P. Radin, La religion primitive (французский перевод, 1941), p. 104.

70. J. W. Layard, Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics, p. 507. Мы пользуемся переводом Metraux (Radin, op. cit., p. 99 sq.).

71. G. Landtman, The Kiwai Papuans of British New Guinea, London, 1927, p. 325.

72. H. Ling Roth, The Natives of Sarawak and British North Borneo, London, 1896, I, p. 280-281, где цитируются наблюдения, опубликованные архидиаконом J. Perham в "Journal of the Straits Branch of Asiatic Society", 19, 1887. Cf. L. Nyuak, Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak (in "Anthropos", I, 1906, p. 11-23, 165-184, 403-425), p. 173 sq.; E. H. Gomes, Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo, Philadelphia, 1911, p. 178 sq.; а также миф племени нодора гонд о расчленении самого первого шамана у V. Elwin, Myths of Middle India, London, 1949, p. 450.

73. W. Thalbitzer, The Heathen Priests of East Greenland (angacut) (XVI Internationalen Amerikanisten-Kongresses, 1908, Vienne-Leipzig, 1910, II, p. 447-464), p. 452 sq.

74. Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 454.

75. W. Thalbitzer, Les magiciens esquimaux, leurs concepcions du monde, de l'ame et de la vie, "Journal de la Societe des Americanistes", N. S., XXII, Paris, 1930, p. 73-106, p. 77. Cf. E. M. Weyer, Jr., The Eskimos: Their Environment and Folkways, New Haven, 1932, p. 428.

76. W. Thalbitzer, Les magiciens esquimaux, p. 78; id., The Heathen Priests, p. 454.

77. Weyer, op. cit., p. 429.

78. Ibid.

79. Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 454; Weyer, op. cit., p. 429.

80. Thablitzer, Les magiciens, p. 78.

81. Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 454. Во всем мире посвящение, независимо от своей разновидности, включает определенное количество табу. Было бы утомительно вспоминать здесь огромную морфологию этих запретов, не имеющих к тому же непосредственного отношения к нашим исследованиям. См. H. Webster, Taboo. A sociological study, Stanford, 1942, особенно p. 273-276.

82. Thalbitzer, Les Magiciens, p. 79.

83. Ibid., The Heathen Priests, p. 454; Weyer, p. 433-434; о подготовке кандидатов см. также Stefansson, The Mackenzie Eskimo, "Anthropological papers of the American Museum of Natural History", XIV, Pt. I, 1914, p. 367 sq.; F. Boas, The Central Eskimo, "Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology", 1884-1885, Washington, 1888, p. 399-675, p. 591 sq.; J. W. Bilby, Among Unknown Eskimos, London, 1923, p. 196 sq. (Iles Baffin). Кнуд Расмуссен в Across Arctic America, New York and London, 1927, p. 82 sq., рассказывает историю шамана Ингьюгарьюка, который во время своего инициационного уединения чувствовал себя "немного мертвым". Впоследствии он и сам посвящал свою невестку - выпустил в нее заряд из ружья, заменив предварительно свинец камешком. В третьем случае посвящения рассказывается о пяти днях, проведенных в ледяной воде, причем одежда кандидата даже не намокла.

84. Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, Report on the Fifth Thule Expedition 1921-1924, vol. VII, No I, Copenhague, 1929, p. 111 sq.

85. Rasmussen, op. cit., p. 112.

86. Ibid., p. 113.

87. Rasmussen, op. cit., p. 112.

88. Ibid., p. 113.

89. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, Paris, 1962, p. 27 sq.

90. M. Eliade, Le Yoga. Immortalite et Liberte, Paris, 1954, p. 198 sq.

91. W. Y. Evans-Wentz (ed.), The Tibetan Book of the Dead, London, 3-e edition, 1957, p. 102 sq.

92. См. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, p. 73 sq.

93. Rasmussen, op. cit., p. 113.

94. Rasmussen, op. cit., p. 114.

95. H. Schurtz, Altersklassen und Mannerbunde, Berlin, 1902; H. Webster, Primitive Secret Societies: a study an early politics and religion, New York, 1908, 2nd ed. 1932; A. Van Gennep, Les rites de passage, Paris, 1909; E. M. Loeb, Tribal Initiations and Secret Societies, Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 25, 3, p. 249-288, Berkeley, 1929; M. Eliade, Naissances Mystiques, Paris, 1959. Мы еще вернемся к этому вопросу в книге Mort et Initiation, которая готовится к изданию.

96. Как, например, в Новой Гвинее; см. Loeb, Tribal Initiation, p. 254.

97. Особенно в Северной Америке; Loeb, p. 269 sq.

98. Апполодор, Библиотека I, IX, 27.

99. Пиндар, Олимп., I, 26 (40) и дальше.

100. См. Oskar Dahnhardt, Natursagen, Leipzig, 1909-1912, vol. II, p. 154; J. Bolte et Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmurchen der Bruder Grimm, Leipzig, 1913-1930, vol. III, p. 198, No 3; Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, vol. II, Helsinki, 1933, p. 294; C. M. Edsman, Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalite: contes, legendes, mythes et rites, Lund, 1949, p. 30 sq., 151 sq. Эдсман использует также содержательную статью C. Marstrander, Deux contes irlandais, Miscellany presented to Kuno Meyer, Halle, 1912, p. 371-486, которая ускользнула от внимания Больте и Поливки, а также Томпсона.

Примечания к главе 3

1. L. Sternberg, Divine Election, p. 474 sq.

2. Ibid., p. 475.

3. См., среди прочих работ, K. Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 131; Mehmed Fuad Kopruluzade, Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, "Memoires de l'Institut de Turcologie de l'Universite de Stamboul", N. S., I, Istamboul, 1929, p. 17.

4. С. Шашков, Шаманство в Сибири, Санкт-Петербург, 1864, с. 81, цитируется в V. M. Mikhailowski, Shamanisme in Siberia, p. 63; другие варианты: U. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 543-544. Мифическую тему конфликта между шаманом и Высшим Существом мы встречаем также у андаманов и семангов; см. R. Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, Turin, 1955, p. 441 sq., 458 sq.

5. Припузов, цитируется в Mikhailowski, p. 64.

6. П. И. Третьяков, Туруханский край, его природа и жители, Санкт-Петербург, 1871, стр. 210-211; Mikhailowski, p. 64. На некоторых элементах этих легенд (вылет через дымовое отверстие в юрте, лебеди и т. д.) мы остановимся позже.

7. Агапитов и Чангалов, Материалы для изучения шаманизма в Сибири. Шаманизм у бурят Иркутской губернии (в "Известиях Восточно-Сибирского Отдела Русского Географического Общества", XIV, 1-2, Иркутск, 1883, перевод и резюме в L. Stieda, Das Schamanenthum unter den Burjaten, "Globus", LII, 16, 1887, p. 250-253), p. 41-42; Mikhailowski, p. 64; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 465-466. См. другой вариант в J. Curtin, A Journey in Southern Siberia, London, 1909, p. 105. Подобный миф засвидетельствован у понгов Южной Африки: см. W. J. Perry, The Primordial Ocean, London, 1935, p. 143-144.

8. Garma Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, p. 605.

9. Leo Sternberg, Der Adlerkult bei den Volkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie, "Archiv fur Religionswissenschaft", XXVIII, 1930, p. 125-153, p. 130. См. аналогичные представления у кетов или енисейских "остяков"; B. D. Shimkin, A sketch of the Ket, or Yenissei Ostyak ("Ethnos", IV, 1939, p. 147-176), p. 160 sq.

10. Sternberg, Der Adlerkult, p. 134. О связях между деревом, душой и рождением в верованиях монголов и сибиряков см. U. Pestalozz, Il manicheismo presso i Turchi occidentali et orientali (Reale Instituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, vol. 67, 1934, p. 417-497), p. 487 sq.

11. Emsheimer, Shamanentrommel und Trommelbaum, p. 174.

12. Leo Sternberg, Der Adlerkult bei den Volkern Sibiriens, p. 143-144. Об орле в верованиях якутов см. W.Sieroszewski, Du shamanisme, p. 218-219; о значении орла в религии и мифологии сибирских народов см. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 465; Findeisen, Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis, in "Zeitschrift fur Ethnologie", LXXXI, Berlin, 1956, p. 70-82; о символике орла см. F. Altheim и H.-W. Haussig, Die Hunnen in Osteuropa, Baden-Baden, 1958, p. 54 sq. Некоторые племена иногда кормят орлов сырым мясом (Д. Зеленин, Культ онгонов в Сибири, Москва, 1936, с. 182), но этот обычай, вероятно, не очень распространен и появился поздно. У тунгусов "культ" орла малозначителен (см. Shirokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, p. 298). L. Sternberg (op. cit., p. 131) упоминает, что Вайнамойнен, "первый шаман" из финской мифологической традиции, также произошел от орла; см. Kalevala, Rune I, v. 270 sq. (см. анализ этого мотива в Kaarle Krohn, Kalevalstudien, V: Vainamoinen, FFC No 75, Helsinki, 1938, p. 15 sq.). Наивысший небесный бог финнов, Укко, зовется также Айя (лапландское Айо, Айе), и это имя Штернберг сравнивает с Айы. Как якут Айы, так и финн Айа являются предками шаманов. "Белый шаман" по-якутски называется Айы Ойюна, что, по мнению Штернберга, очень близко к финскому Айа Укко. Мотив Орла и Космического Древа (Иггдрасиль) мы встречаем в германской мифологии: Одина иногда называют "Орлом" (см., например, E. Mogk, Germanische Mythologie, Strasbourg, 1898, p. 342, 343).

13. Sternberg, Divine Election, p. 475.

14. Все эти сведения об экстатических путешествиях шаманов очень важны. В Северной и Северо-Восточной Азии Дух-учитель молодых кандидатов во время посвящения появляется в облике медведя или тигра. Иногда кандидат уносится в джунгли (символ того света) на спине такого животного-духа. Люди, превращающиеся в тигров, - это посвященные или "умершие" (что в мифах иногда одно и то же).

15. L. Sternberg, Divine Election, p. 476 sq. Ниже мы приведем несколько автобиографий саорских шаманов и шаманок, брак которых с духами, населяющими подземный мир, представляет собой поразительную параллель с материалами,

собранными Штернбергом.

16. Op. cit., p. 480.

17. Ibid., p. 482.

18. Ibid., p. 483.

19. Ibid., p. 485 sq.

20. Ibid., p. 487.

21. Ibid., p. 487.

22. Ibid., p. 488 - намек на привал, который шаман делает по пути, чтобы почтить Луну и Солнце.

23. Ibid., p. 488.

24. Супруга маорийского героя Тавгаки, волшебница, нисшедшая с Неба, остается с ним только до рождения его первого ребенка, после чего взбирается на хижину и исчезает. Тавгаки возносится в Небо, вскарабкавшись по винограднику; впоследствии ему удается возвратиться на землю (Sir George Grey, Polynesian Mythology, Auckland, 1929, p. 42 sq.). Согласно другим вариантам, герой добирается до Неба по кокосовому дереву, по веревке, паутине или на бумажном змее. На Гавайских островах считают, что он поднимается по радуге; на Таити он восходит на высокую гору и по дороге встречает свою жену (см. Chadwick, The Growth of Literature, vol. III, p. 273).

25. Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, vol. III, p. 44 sq. (F320 sq.).

26. D. Zelenin, Ein Erotischer Ritus in der Opferungen der altaischen Turken ("Intern. Archiv fur Ethnologie", vol. 29, p. 83-98), p. 88-89.

27. Zelenin, op. cit., p. 91.

28. См. Zelenin, p. 94 sq.

29. О сексуальных элементах в ашвамедхе и других подобных обрядах см. P. Dumont, L'Asvamedha, Paris, 1927, p. 276 sq.; W. Koppers, Pferdopfer und Pferdekult der Indogermanen ("Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik", vol. IV, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 279-411), p. 344 sq., 401 sq. Здесь уместно вспомнить о другом шаманском обряде плодовитости, который практикуется на совершенно ином религиозном уровне. Якуты чтут богиню плодородия и продолжения рода, Айисит, живущую на востоке, в той части Неба, где летом заходит солнце. Ей посвящены весенние и летние праздники, проводимые специальными шаманами - "летними шаманами" (сайинги) или "белыми шаманами". Айисит призывается для того, чтобы рождались дети, особенно мальчики. Шаман, играя на бубне и напевая, открывает процессию во главе девяти невинных девушек и юношей; они идут за ним, держась за руки и подпевая хором. "Шаман таким образом поднимается в Небо и приводит туда молодые пары; но слуги Айисит стоят у ворот, вооруженные серебряными палками: они отталкивают всех испорченных, злых, опасных; они не пускают также тех, кто слишком рано потерял невинность" (W. Sieroszewski, Du shamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, p. 336-337). Но Айисит - довольно сложная богиня; см. G. Rank, Lapp Female Deities, p. 56 sq.

30. A. Gahs, Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiernvolkern, Festschrift W. Schmidt, Wien, 1928, p. 231-268), p. 241 (самоеды и т. д.), 249 (айны), 255 (эскимосы). См. также Holmberg (позже Harva), Uber die Jagdriten der nordlichen Volker Asiens und Europas, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XLI, fasc. I, Helsinki, 1926; E. Lot-Falck, Les rites de chasse chez les peoples sibiriens, Paris, 1953; B. Bonnerjea, Hunting Superstitions of American Aborigenes, "Intern. Archiv fur Ethnographie", 1934, vol. 32, p. 180 sq.; O. Zerries, Wild- und Buschgeister in Sudamerika, Wiesbaden, 1954. "Мать Зверей" мы встречаем также на Кавказе, см. A. Dirr, Der kaukasiche Wild- und Jagdgott ("Anthropos", XX, 1905, p. 139-147), p. 146. Африканский регион недавно исследован Бауманном (H. Baumann, Afrikanische Wild- und Buschgeister, "Zeitschrift fur Ethnologie", LXX, 3-5, 1939, p. 208-239).

31. Естественно, мы встречаем это явление и в других регионах. Например, у батаков с Суматры отказ стать шаманом после того, как его "избрали" духи, влечет за собой смерть. Ни один батак не становится шаманом по собственной воле (E. M. Loeb, Sumatra, Wien, 1935, c. 81).

32. Du shamanisme, p. 314.

33. Подобные верования зафиксированы у тунгусов и гольдов; см. U. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 463. Шаман Хайда, если он будет одержим тлингицким духом, говорит на языке тлингит, хотя в другое время он его не знает (J. R. Swanton, цитируется в H. Webster, Magic, p. 213).

34. Как видим, он уже ритуально "умер".

35. A. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropical, p. 203. (См. ниже.)

36. Metraux, ibid., p. 203.

37. Ibid., p. 204.

38. Ibid., p. 205.

39. Ibid., p. 205.

40. M. Gusinde, Der Medizinmann bei den sudamerikanischen Indianern, p. 293; id., Die Feuerland Indianern. I: Die Selk'nam, p. 782-786 etc.; Metraux, op. cit., p. 206 sq.

41. Gusinde, Die Selk'nam, p. 779.

42. Ibid., p. 781-782.

43. Ida Lublinski, Der Medizinmann bei den Naturvolkern Sudamerikas, p. 249; см. также предыдущую главу.

44. Lublinski, p. 250; этим универсальным верованиием объясняется гадание посредством обращения к умершим.

45. M. W. Stirling, Jivaro Shamanism, "Proceedings of the American Philosophical Society", vol. 72, 1933, p. 140 sq.); H. Webster, Magic, p. 213.

46. См. M. Mauss, L'origine des pouvoirs magiques, p. 144 sq.

47. E. M. Loeb, Shaman and Seer ("American Anthropologist", vol. 31, 1929, p. 60-89), p. 66.

48. A. R. Brown, The Andaman Islanders, Cambridge, 1922, p. 177; см. несколько других примеров (морские даяки и т. д.) в статье Loeb, Shaman and Seer, p. 64.

49. E. M. Loeb, Sumatra, p.125.

50. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 70-71.

51. Elkin, op. cit., p. 117.

52. E. M. Loeb, Shaman and Seer, p. 67 sq. Мы пользуемся переводом Альфреда Метро: Paul Radin, La religion primitive, p. 101 sq.

53. Loeb, ibid., p. 67 sq.

54. Radlow, Aus Sibirien, II, p. 30 sq.

55. См., в частности, Nioradze, Schamanismus, p. 26 sq.; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 334 sq.; Ohlmarks, Studien, p. 170 (который подает довольно глубокое, хотя и многословное описание духов-помощников и их функций в шаманских сеансах); Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee, vol. XII, Munster, 1955, p. 669-680, 705-706, 709.

56. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, vol. III, p. 282-283.

57. Ibid., p. 311. Обычно духов вызывают с помощью бубна (ibid., p. 318). Шаманы могут отдавать своих духов коллегам (ibid., p. 282), даже могут их продавать (например, у юраков и остяков; см. W. M. Mikhailowski, Shamanism in Siberia, p. 137-138).

58. Sieroszewski, Du chamanisme, p. 312-313. См. также M. Czaplicka, Aboriginal Siberia, Oxford, 1914, p. 182, 213, etc.

59. K. Rasmussen, Intellectual Culture of Iglulik Eskimo, p. 113. См. также Weyer, The Eskimos, p. 425-428.

60. H. Webster, Magic, p. 231, r. 36. Все духи проявляются через шамана, издавая странный шум, непонятные звуки и т. п. См. Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 460. О духах-помощниках лапландцев см. Mikhailowski, p. 149; Itkonen,

Heidniche Religion und spaterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, p. 152.

61. Intellectual Culture of Iglulik Eskimo, p. 119.

62. Ibid., p. 119-120.

63. op. cit., p. 121.

64. Ivor H. N. Evans, Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and Malay Peninsula, Cambridge, 1923, p. 264.

65. A. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropical, p. 210-211. Вспомним о небесном значении скальных кристаллов в австралийской религии; разумеется, это значение в современном южноамериканском шаманизме не очевидно, но тем не менее оно говорит о происхождении шаманских возможностей. См. также ниже.

66. Metraux, op. cit., p. 211.

67. H. Webster, Magic, p. 215; cf. ibid., p 39-44, 388-391. О духах-помощниках в средневековом европейском колдовстве см. Margareth Alice Murray, The God of the Witches, London, 1934, p. 80 sq.; G. L. Kittredge, Witchcraft in Old and New England, Cambridge Mass., 1929, p. 613, s. v. "familiars"; Thompson, vol. III, p. 60 (F 403), 215 (G 225).

68. См., напр., Webster, p. 232, No 41.

69. Webster, op. cit., p. 215. О духах-покровителях в Северной Америке см. G. Frazer, Totemism and Exogamy, III, London, 1910, p. 370-456; Ruth Benedict, The concept of Guardian Spirit in North America, "Memoirs of the American Anthropological Association", No 29, 1923. См. также ниже.

70. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 462.

71. W. G. Bogoraz, The Chukchee (Memoirs of the American Museum of Natural History, XI, Jesup North Pacific Expedition, VII, Leyde-New York, 1904), p. 437; Rasmussen, Intellectual Culture of the copper Eskimos (Report of the Fifth Thule Expedition", IX, Copenhague, 1932), p. 35.

72. Lehtisalo, Entwurf, p. 114, 159; Itkonen, Heidnische Religion, p. 116, 120 sq.

73. Ivor Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semangs ("Journal of the Royal Anthropological Institute", 1930, vol. 60, p. 115-125), p. 120.

74. Ivor Evans, Studies in Religion, p. 210. На четырнадцатый день после смерти душа превращается в тигра (ibid., p. 211).

75. J. Cuisinier, Dances magiques de Kelantan, p. 38 sq. Здесь мы имеем дело с повсеместным, универсальным верованием. Для древней и современной Европы см. Kittredge, Witchcraft, p. 174-184; Thompson, vol. III, p. 212-213; Lily Weiser-Aall, Hexe, in Handworterbuch d. deutsch. Aberglauben, vol. III; Arne Runeberg, Witches, Demons and Fertility Magic, Helsingfors, 1947, p. 212-213; см. также беспорядочную, но богато документированную книгу Montague Summers, The Werewolf, London, 1933.

76. Небо, подземный или подводный ад, непроходимый лес, гора, пустыня, джунгли и т. п.

77. C. Hentze, Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den Fruhchinesischen Kulturen, Anvers, 1941, p. 46 sq., 67 sq, 71 sq. etc.

78. U. Harva, Finno-Ougric [and] Siberian [Mythology], "Mythology of All Races", Boston-London, IV, 1927, p. 406, 506.

79. О связях между животным-покровителем, шаманом и Животным-Матерью рода у эвенков см. А. Ф. Анисимов, Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма ("Родовое общество", Москва, 1951, с. 109-118), с. 110 и дальше; его же Шаманские души по воззрениям эвенков ("Сборник Музея антропологии и этнографии", XIII, Москва-Ленинград, 1951, с. 187-215), с. 196 и дальше. См. также A. Friedrich, Das Befusstein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens ("Paideuma", VI, 2, aout,1955, p. 47-54), p. 48; id. et G. Budruss, Schamanengeschichten, p. 44 sq.

80. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 478.

81. B. Диошеги, К вопросу о борьбе шаманов в образе животных ("Acta orientalia hungarica", II, Budapest, 1952, p. 303-

316), p. 312 sq.

82. На эту тему, очень часто встречающуюся в шаманских верованиях и фольклоре, см. A. Friedrich, G. Budruss, Schamanengeschichten, p. 160 sq., 164 sq.; W. Schmidt, Der Ursprung, vol. XII, p. 634; V. Dioszegi, A Viaskodo taltosbika es a saman allatalaku eletlelke ("Борьба волшебного быка и животной души шамана, подозреваемого в превращении в животного"), "Ethnographia", LXIII, 1952, p. 308-357; его же, Квопросу о борьбе шаманов в образе животных. В этой статье, как утверждает автор, доказано, что изначально боевым животным шаманов был северный олень. Подтверждением этому, по-видимому, служит тот факт, что наскальные рисунки в Саймалы Таш, в Киргизии, относящиеся ко второму-первому тысячелетиям до н. э., представляют шаманов, сражающихся в облике оленей. См., в частности, К вопросу..., с. 308, прим. и рис. 1. О венгерском тальтосе [taltos] см. там же, с. 306 и библиография, приведенная в прим. 19.

83. Dominik Schroeder считает, что духи-покровители, поскольку они живут на том свете, обеспечивают существование шамана в других мирах; см. D. Schroeder, Zur Struktur des Schamanismus ("Antropos", L, 1955, p. 849-881), p. 863 sq.

84. Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 114.

85. Eliel Lagercrantz, Die Geheimsprachen der Lappen, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XLII, 2, 1928, p. 1-13.

86. T. Lethisalo, Beobachtungen uber die Jodler ("Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XlVIII, 1936-1937, p. 1-34), p. 12 sq.

87. Lethisalo, ibid., p. 13.

88. Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 448, 454 sq.; id., Les magiciens esquimaux, p. 75; Weyer, The Eskimos, p. 435-436.

89. Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 111, 122. См. тексты на "тайном языке" (ibid., p. 125, 131 etc.).

90. Lehtisalo, Beobachtungen, p. 22.

91. Schebesta, Les Pigmees, p. 153; Evans, Scebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang, p. 118; id., Studies, p. 156 sq., 160 etc.

92. Loeb, Shaman and Seer, p. 71.

93. Loeb, Sumatra p. 81.

94. Evans, Studies, p. 4. См. также L. Roth, The Natives of Sarawak, I, p. 270.

95. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 210

96. Ida Lublinski, Der Medizinmann, p. 247 sq.; Metraux, ibid., p. 206, 210 etc.

97. Loeb, Tribal Initiation, p. 278.

98. Lethisalo, Beobachtungen, p. 23 sq.

99. Castagne, Magie et exorcisme, p. 93.

100. Thurn, Among the Indians of Guiana, p. 336-337, цитировано и переведено Metraux, Le shamanisme chez les Indiens, p. 326.

101. Lehtisalo, Beobachtungen, p. 25.

102. Ibid., p. 26.

103. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2 ed., Berlin-Leipzig, 1956-1957, 2 vol., I, p. 304 sq.; Lehtisalo, Beobachtungen, p. 27 sq.; другие примеры: carmen - магическая песнь; incantare, enchanter - очаровывать; румынские descantare (дословно "раз-очаровать") - расколдовывать, изгонять злых духов; descantec - заклинание; экзорцизм.

104. Antti Aarne, Der Tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau, "Folklore Fellows Communications", II, 15, Hamina, 1914; N. M. Penzer, ed., and C. H. Tawney, trad., The Ocean of Story, "Somaveda's Kathasaritsagara", 10 vol.,

London, 1924-1928, I, p. 48; II, 107, note; Stith Thompson, Index, vol. I, p. 314 sq. (B 215).

105. См. Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, 1, 20 etc. См. L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, London, 1923, vol. I, p. 261; N. M. Penzer, ed., and C. H. Tawney, trad., The Ocean of Story, vol. II, p. 108, No 1.

106. См. M. Eliade, Mythes, reves et mysteres, p. 80.

107. Josef Haekel, Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika, "Ethnos", XII, 1947, p. 106-122.

108. Как известно, это признак настоящего экстатического переживания: ср. "необъяснимый страх" эскимосских неофитов перед появлением их духов-покровителей.

109. Мы видели, что у бурятов тот, кого поразила молния, погребается как шаман, а его родственники имеют право стать шаманами, поскольку он определенным образом был избран "божеством" Неба (W. M. Mikhailowski, Shamanisme, p. 86). Сойоты (тувинцы) и камчадалы верят, что шаманами становятся в тот момент, когда во время бури ударит гром (Mikhailowski, p. 68). Одна эскимосская шаманка обрела свои способности, когда в нее ударил "железный шар"(Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 122 sq.).

110. Franz Boas, The Shushwap, "Sixth Report of the Committee on the North-Western Tribes of Canada", Report of the British Assotiation, Leeds, 1890 (offprint), p. 93. У нас еще будет случай вернуться к шаманскому смыслу "шалаша потения".

111. Willard Park, Shamanism in Western North America, p. 27. См. также M. Bouteiller, Don Chamanistique et adaptation a la vie chez les Indiens de l'Amerique du Nord; id., Chamanisme et guerison magique, Paris, 1950, c. 57 sq.

112. Park, Shamanism, p. 27-28.

113. Ibid., p. 29.

114. Ibid., p. 30.

115. Park, op. cit., p. 79; J. Teit, The Lillooet Indians (Memoirs of the Amer. Museum of Natural History, vol. IV, The Jesup North Pacific Expedition, II, 5, New York, 1906, p. 193-300), p. 287 sq.; id., The Thompson Indians of British Columbia (Memoirs of the AMNH, vol. II, The JNPE, I, New York, 1900, p. 163-392), p. 353. У лиллуэтов неофиты спят на гробах, в отдельных случаях в течение нескольких лет (Teit, The Lillooet, p. 287).

116. Park, op. cit., p. 80. Та же традиция существует и у атсугеви, северных майду, кроу, арапахо, гро вантр и др. У некоторых из этих племен, как и в других регионах, шаманские умения ищут, засыпая у могил; иногда (например, у тлингитов) прибегают к еще более впечатляющему средству: кандидат проводит ночь рядом с телом умершего шамана (см. Frazer, Totemism and Exogamy, vol. III, p. 439).

117. Park, p. 77.

118. См. полный список племен в Park, p. 77 sq.; ibid., p. 111: "маленький зеленый человечек" еще в отроческом возрасте приходит к будущим шаманам уте.

119. Park, p. 82.

120. Ibid., p. 83.

121. Kroeber, Handbook of the Indians of California (Bureau of Amer. Ethnology, Bull. 78, 1925), p. 754 sq., 775; C. D. Forde, Ethnography of the Yuma Indians (Univ. Calif. Publ. Amer. Archaeology and Ethnology, 28, 1931, No 4), p. 201. Посвящение в тайное шаманское сообщество Mide'wiwin также включает возвращение в мифические времена начала мира, когда Великий Дух объявил тайну первым "великим знахарям". В дальнейшем мы увидим, что в этих ритуалах посвящения речь идет о связи между Землей и Небом - такой, какой она была установлена во времена сотворения мира.

122. L. Spier, Yuman Tribes of the Gila River, Chicago, 1933, p. 247; Park, p. 115.

123. Park, p. 116.

124. Cf. Park, p.110.

125. Павиотсо, Park, p. 23; племена Южной Калифорнии, ibid., p. 82. Звуковые сны, p. 23, etc. У оканагонов юга

будущий шаман не видит духов-хранителей, только слышит их песни и поучения, ibid,. p. 118.

126. R. Dixon, The Northern Maidu, New York, 1905, p. 274 sq.

127. См. список племен и библиографическую информацию в Park, p. 76 sq.

128. F. Boas, The Salish Tribes of the Interior of British Columbia, "Annual Archaeological Report for 1905", Toronto, 1906, p. 222 sq.

129. Информатор павиотсо, цитированный в Park, p. 17. "Дух Ночи" является, по-видимому, поздней мифологической формулой Высшего Существа, ставшего в некоторой мере deus otiosus, - он помогает людям при посредничестве "посланцев".

130. Park, p. 19.

131. Ibid.

132. Kroeber, Handbook, p. 63 sq., 111, 852: Dixon, The Shasta (Bull. Amer. Mus. of Nat. History, XVII, V, New York, 1907), p. 472 sq.

133. Park, p. 81.

134. Ibid., p. 80.

135. Ibid., p. 81.

136. Jaime de Angulo, La psychologie religieuse des Achumawi: IV, Le chamanisme ("Antropos", t. 23, 1938, p. 561-582), p. 565.

137. J. de Angulo, p. 565.

138. Ibid., p. 563.

139. Ibid.

140. James Teit, The Thompson Indians of British Columbia, p. 354 sq.

141. Cf. Park, p.18, 76 sq.

142. H. Haeberlin et E. Gunther, Ethnographische Notizen uber die Indianerstamme des Puget-Sundes ("Zeitschrift fur Ethnologie", vol. 56, 1924, p. 1-74), p. 56 sq. О специальных духах шаманов см. Ibid., p. 65, 69sq.

143. См. Traite d'Histoire des Religions., p. 15 sq.

144. Waldemar G. Bogoras, The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Nothern Asia and Nothern America (Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists, New York, 1930, p. 441-444), spec. p. 443.

145. Ruth Benedict, The Vision in Plains Culture, "American Antropologist", XXIV, 1922, p. 1-23.

146. Bogoras, p. 442.

147. Ibid.

148. У австралийских племен лунга и джара желающий стать знахарем входит в пруд, в котором, как считается, живут ужасные змеи. Эти змеи "убивают" его, и в результате этой инициационной смерти неофит обретает свои магические силы; см. A. P. Elkin, The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia ("Oceania", 1930, vol. I, No 3, p. 349-353), p. 350; cf. id., The Australian Aborigines, p. 233.

149. Park, p. 26.

150. Kroeber, Handbook, p. 604 sq., 712 sq.; Park, p. 84.

Примечания к главе 4

1. Общий обзор по институции и посвящениям сибирских и среднеазиатских шаманов см. в W. Smidt, Der Ursprung, XII, p. 653-668.

2. Shirokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, p. 350.

3. См., например, E. J. Lindgren, The Reindeer Tungus of Manchuria ("Journal of the Royal Central Asian Society", vol. 22, 1935, p. 221-231), p. 221; Chadwick, Poetry and Prophesy, p. 53.

4. Shirokogorov, op. cit., p. 351.

5. Shirokogorov, op. cit., p. 352.

6. Ibid., p. 353.

7. Ibid., p. 352.

8. Н. В. Припузов, Сведения для изучения шаманства у якутов, Иркутск, 1885, с. 64-65; Mikhailowski, Shamanism, p. 85-86; U. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 485-486; V. L. Priklonski, в W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, XI, Munster, 1954, p. 179, 286-287. Здесь мы, вероятно, имеем дело с посвящением "черных шаманов", отданных исключительно адским божествам и духам и встречающихся также и у других сибирских народов; см. Harva, ibid., p. 482 sq.

9. G. V. Ksenofontov, in A. Friedrich und G. Buddruss, Schamanengeschichten, p. 169 sq.; H. Findeisen, Schamanentum, p. 68 sq.

10. П. И. Третьяков, Туруханский край, с. 210-211; Mikhailowski, p. 86.

11. Harva, Die religiosen vorstellungen, p. 486-487, где автор цитирует И. А. Лопатина.

12. Н. Н. Агапитов и М. Н. Хангалов, Материалы. Шаманство у бурят Иркутской губернии, с. 42-52; Mikhailowski, p. 87-90; Harva, Die religiosen Vorstellungen 487-496; W. Schmidt, Der Ursprung, X, p. 399-422. Хангалов, учитель из Иркутска, по происхождению бурят, дал Агапитову очень богатую информацию из первых рук, касающуюся многих шаманских верований и обрядов. См. также Jorma Partanen, A Description of Buriat Shamanism, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", vol. LI, 1941-1942, 34 страницы. Речь идет о манускрипте, найденном Позднеевым в 1879 году в одной бурятской деревне и опубликованном им в Chrestomatie mongole, Санкт-Петербург, 1900, с. 293-311. Текст написан на литературном монгольском языке со следами современного бурятского языка. Автор, по-видимому, был полуламаизированным бурятом (Partanen, p. 3). К сожалению, документ сообщает только о внешней стороне ритуала. В нем не хватает некоторых подробностей, зафиксированных Хангаловым.

13. Harva, op. cit., p. 493, описывает этот обряд очищения после настоящего посвящения. Как мы скоро увидим, аналогичный обряд имеет место непосредственно после церемониального восхождения на березу. Весьма вероятно, что сценарий посвящения со временем значительно изменился; существуют также значительные отличия в зависимости от племени.

14. Текст, переведенный Партаненом, содержит много подробностей о ритуальных березах и столбах (параграфы 10-15). "Дерево, расположенное на северной стороне, называется Деревом-Матерью. На его верхушке подвешено на шелковых и хлопчатых ленточках птичье гнездо, в котором на вате или белой шерсти положены девять яиц и луна, сделанная из кусочка белого бархата, приклеенного к кружку из березовой коры... Большое дерево на южной стороне называется Древом-Отцом. На его верхушке подвешен покрытый красным бархатом кусочек коры, называемый Солнцем" (параграф 10). "К северу от Дерева-Матери, в сторону юрты, вкапываются семь берез; с каждой из четырех сторон юрты размещается еще по четыре дерева, а у их подножия ставится ступенька, на которой сжигаются в качестве благовоний можжевельник и тмин. Это называется "Лестницей" (шита) или "Ступенями" (гескигюр)" (параграф 15). Подробный анализ всех источников, касающихся берез (не считая текста, переведенного Партаненом), мы находим в W. Schmidt, Der Ursprung, X, p. 405-408.

15. О Ханах и довольно сложном пантеоне бурятов см. Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus, p. 939; W. Schmidt, Der Ursprung, X, p. 250. О бурханах см. пространное замечание Широкогорова (Sramana-shaman, p. 120-121), направленное против воззрений Лауфера (B. Laufer, Burkhan, "Journal of the American Oriental Society", XXXVI, 1917, p. 390-395), который отрицает буддийские следы у амурских тунгусов. О более поздних значениях термина бурхан у тюрков (где он поочередно относился к Будде, Мани, Заратустре и т. д.) см. Pestalozza, Il manicheismo presso i Turchi

occidentali ed orientali, p. 456.

16. Weltanschauung, p. 979.

17. Harva, p. 495.

18. Partanen, p. 24, параграф 37.

19. Harva, p. 498.

20. См. Harva (Holmberg), Die Baum des Lebens, p. 140 sq.; Die religiosen vorstellungen, p. 492 sq.

21. Во II веке н. э. Пруденций (Peristeph., X, 1011 sq.) описывает этот ритуал в связи с мистериями Великой Матери, но есть основания считать, что фригийский taurobolion был заимствован у персов; см. Franz Cumont, Les religions orientales dans le paganism romain, Paris, 3-e ed., 1929, p. 63 sq., 229 sq.

22. Origene, Contra Celsum, VI, 22.

23. О восхождении на Небо по ступеням, лестницам, горам и т. п. см. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig-Berlin, 2 ed., 1910, p. 183, 254; см. ниже.

24. Отметим здесь некоторые из них: миф о чудесном Дереве Гаокерена, которое растет на острове среди озера (или моря) Вурукаша и возле которого находится страшная ящерица, сотворенная Ариманом (Videvdat, XX, 4; Bundahishn, XVIII, 2; XXVII, 4, etc.), - этот миф мы встречаем также у калмыков (дракон находится в океане, возле чудесного дерева Замбу), бурятов (змей Абирга возле дерева на "молочном озере") и у других народов (U. Harva, [Holmberg], Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology], p. 356). Но следует считаться и с возможностью индийского влияния - см. ниже.

25. Kai Donner, Uber soghdisch nom "Gesetz" und samojedisch nom "Himmel, Gott", "Studia Orientalia", Helsingfors, 1925, vol. I, p. 1-8.

26. Мы следуем описанию A. Metraux, Le shamanisme araucan, где использована вся более ранняя документация, прежде всего E. Robles Rodrigues, Guillatunes, costumbres y creencias araucanas, "Anales de la Universidad de Chile", t. 127, Santiago de Chili, 1910, s. 151-177; E Housse, Une Epopee indienne. Les Araucans du Chili.

27. Metraux, p. 319.

28. Metraux, p. 321.

29. E. Housse, Une epopee indienne. Les Araucans du Chili, Paris, 1939.

30. Metraux, p. 336.

31. Следует также заметить, что у арауканов шаманством занимаются женщины; когда-то оно было прерогативой гомосексуальных индивидов. В некоторой степени аналогичную ситуацию мы наблюдаем у чукчей: большинство шаманов у них гомосексуальны, иногда они даже выходят замуж; но даже если они нормальные в сексуальном отношении, духи-проводники вынуждают их одеваться, как женщины(См. W. Bogoraz, The Chukchee, "The Jesup North Pacific Expedition", vol. VII, New York, 1904, p. 450 sq.). Существует ли генетическая связь между этими двумя шаманизмами? Нам кажется, что на этот вопрос трудно ответить.

32. Loeb, Pomo Folkways (Univ. of Calif. Publ. in Amer. Archaeology and Ethnology, XIX, 2, Berkeley, 1926, p. 149-404), p. 372-374. См. другие примеры из обеих Америк в Eliade, Naissances Mystiques, p. 155. См. также J. Haekel, Kosmischer Baum und Pfahl im Mythus und Kult der Stamme Nordwestamerikas (Wiener Volkerkundliche Mitteilungen, VI, 1958, 1, p. 33-81), p. 77.

33. Текст воспроизведен в H. Ling Roth, The Natives of Saravak, I, p. 281. См. также Gomes, Seventeen Years..., p. 178 sq.

34. Об этой церемонии см. Layard, Stone Man of Malekula, London, 1942, ch. XIV.

35. См. также Deacon, Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides, London, 1934, p. 379 sq.; Riesenfeld, The Megalitic Culture of Melanesia, Leyde, 1950, p. 59 sq. и др.

36. Geza Roheim, Hungarian Shamanism ("Psychanalysis and the Social Scienses", III, 4, New York, 1951, p. 131-169), p. 134.

37. A. P. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 64-65.

38. Elkin, ibid.; см. также M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, p. 231 sq.

39. Мы пользуемся здесь работой Friedrich Andres, Die Himmelsreise der caraibischen Medizinmanner, "Zeitschrift fur Ethnologie", vol. 70, 1938, Heft 3/5, 1939, p. 331-342, в которой использованы результаты исследований голланских этнологов F. P. et A. Ph. Penard, W. Ahlbrinck et C. H. de Goeje. См. также Roth, An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana-Indians, "30th Annual Report of the Bureau of Amer. Ethnology, 1908-1909", Washington, 1915, p. 103-386; Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 208-209. См. также de Goeje, Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries, in "Internationales Archiv fur Ethnographie", XLIV, Leiden, 1943, p. 1-136, особенно p. 60 sq. (посвящение знахаря), 72 (транс, считающийся средством путешествия на небо), 82 (лестница, ведущая в небо).

40. Ahlbrinck именует его puyei и переводит этот термин как "духовный заклинатель" (Andres, p. 333). См. Roth, p. 326 sq.

41. F. Andres, p. 336. Заметим, что у карибов шаманское могущество приходит, в конечном итоге, с Неба, от Всевышнего Существа. Вспомним также роль Орла в сибирских шаманских мифологиях: это отец первого шамана, солнечная птица, посланец небесного бога, посредник между Богом и людьми.

42. Ibid., p. 336-337.

43. Andres, p. 337.

44. Ibid., p. 338.

45. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 208, с материалами F. Andres, p. 338-339. См. также Alain Gheerbrant, Journey to the Far Amazon, New York, 1954, p. 115, 128, а также сопровождающие этот текст изображения марака.

46. Metraux, ibid., p. 208.

47. Andres, p. 340. Там же, в примеч. 3, автор цитирует Фюнера (Fuhner, Solanazeen als Berauschungsmittel, "Archiv fur experimentelle Pathologie und Pharmakologie", Bd. III, 1926, p. 281-294) по поводу экстаза, вызванного лавром. О роли наркотиков в шаманизме Сибири и других регионов см. ниже, раздел "Скифы, кавказские народы, иранцы", глава XI.

48. Andres, p. 341.

49. Andres, p. 341-342.

50. Ibid., p. 209.

51. A. P. Elkin, The Rainbow-Serpent ("Oceania", I, 3, Melbourne, 1930, p. 349-352), p. 349-350; id., The Australian Aborigines, Sydney-London, 1938, p. 223-224; id., Aboriginal Man of High Degree, p. 139-140; Eliade, Naissances mystiques, p. 108. О Змее-Радуге и его роли в посвящениях австралийских знахарей см. V. Lanternari, Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia ("Studi e materiali di storia delle religioni", XXIII, Rome, 1952, p. 117-128), p. 120.

52. См., например, Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvolker, Weimar, 1898, p. 131; Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, "Mythologische Bibliothek", IV, I, Leipzig, 1910, p. 141; Christansen, Myth, Metaphor and Simile (in T. A. Sebeok, ed., Myth: a Symposium, Philadelphie, 1955, p. 39-49), p. 42 sq. Фактические данные о татарах и угро-финнах см. Harva, Finno-Ugric (and) Siberian (Mythology), p. 443; относительно средиземноморского мира см. несколько разочаровывающее исследование Ch. Renel, L'Arc-en Ciel dans la tradition religieuse de l'antiquite, "Revue de l'Histoire des Religions", 1902, vol. 46, p. 58-80.

53. Ehrenreich, op. cit., p. 133 sq.

54. Chadwick, The Growth of Literature, vol. III, p. 273, 298, etc.; Nora Chadwick, Notes on Polynesian Mythology, "Journal of the Royal Anthropologocal Society", LX, London, 1930, p. 425-446; id., The Kite. A Study in Polynesian Tradition, ibid., LXI, London, 1931, p. 455-491; о воздушном змее в Китае см. Laufer, The Prehistory of Aviation, "Field Museum of Natural History, Anthropological Series", XVIII, 1, Chicago, 1928, p. 31-43. Полинезийские традиции говорят о десяти наложенных друг на друга небесах; в Новой Зеландии говорится о двенадцати. (Индийское происхождение этих космологий более чем вероятно.)Как мы видели, герой переходит с одного неба на другое, подобно тому как возносится бурятский шаман. Он встречает женщин-духов (часто своих собственных праматерей), которые помогают ему найти дорогу; вспомним роль женщин-духов в посвящении карибского пуджаи, роль "небесной супруги" у

сибирских шаманов и т. д.

55. H. Th. Fischer, Indonesischen paradiesmythen ("Zeitschrift fur Ethnologie", LXIV, 1-3, Berlin, 1932, p. 204-245), p. 208, 138 sq.; F. N. Numazawa, Die Weltanfange in der Japanischen Mythologie, Lucerne-Paris, 1946, p. 155.

56. О радуге в фольклоре см. Thompson, Motif-Index, F. 152 (vol. III, p. 22).

57. R. Pettazzoni, Mitologia giapponese, Bologne, 1929, p. 42, n. I; F. N. Numazawa, Die Weltanfange in der japanischen Mythologie, Lucerne-Paris, 1946, p. 154-155.

58. A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Berlin-Leipzig, 2 ed., 1929, p. 139.

59. Benjamin Rowland, Jr., Studies in the Buddhist Art of Bamiyan: The Boddhisattva of Group E, "Art and Thought", London, 1947, p. 46-54; Mircea Eliade, Mythes, reves et mysteres (Мифы, сны и мистерии), p. 148.

60. Rowland, op. cit., p. 46.

61. Rawland, p. 48.

62. Harva (Holmberg), Der Baum des Lebens, p. 144; Die religiosen Vorstellungen, p. 489.

63. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 531; Martti Rasanen, Regenbogen-Himmelabrucke, "Studia Orientalia", XIV, 1, 1947, Helsinki, p. 7-8.

64. Rasanen, p. 6.

65. Rasanen, p. 8.

66. A. W. Howitt, On Australian Medecine Men, p. 50 sq.; id., The Native Tribes of South-East Australia, London, 1904, p. 404-413.

67. О посвящениях австралийских знахарей см. Elkin, Aboriginal Men of High Degree; Helmut Petri, Der australische Medizinmann, "Annali lateranensi", Vatican, XVI, 1952, p. 159-317; XVII, 1953, p. 157-225; E. Stiglmayr, Schamanismus in Australien, "Wiener Volkerkundliche Mittellungen", V, 2, 1957, p. 161-190; Eliade, Naissances mystiques, p. 206 sq.

68. Howitt, On Australian Medecine Men, p. 51-52; id., The Native Tribes, p. 400 sq.; Marcel Mauss, L'origine des pouvoirs magiques dans les societes australiennes, p. 159. Вспомним также инициационную пещеру у самоедов и шаманов обеих Америк.

69. См., например, Mauss, op. cit., p. 149, n. 1.

70. Petazzoni, Mitti e leggende: I, Africa, Australia, Turin, 1948, p. 413.

71. M. Mauss, ibid., p. 148. Знахари превращаются в стервятников и летают (Spencer and Gillen, The Arunta, vol. II, p. 430).

72. A. van Gennep, Mythes et legendes d'Australie, Paris, 1906, nn. 39 и 42, см. также n. 44.

73. Howitt, The Native Tribes, p. 501 sq.

74. Pettazzoni, Miti e leggende, p. 416.

75. Van Gennep, n. 66, p. 92 sq.

76. Howitt, The Native Tribes, p. 501.

77. Parker, The Euahlayi Tribe, p. 7.

78. См. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, p. 24 sq.

79. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 96.

80. Howitt, The Native Tribes, p. 582.

81. См. Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, p. 469, n. 86, согласно Evans и Schebesta.

82. Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leyde, 1954, p. 42.

83. Drucker, The Northern and Central Nootkan Tribes, "Buletin of Bureau of American Ethnology", 144, Washington, 1951, p. 160.

84. Werner Muller, Weltbild und Kult Der Kwakiutl-Indianer, Wiesbaden, 1955, p. 29, n. 67 (по Боасу).

85. Boas, Indianische Sagen, Berlin, 1895, p. 152.

86. См. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, Paris, 1956, p. 18 sq.; id., Traite d'histoire des religions, Paris, 1949, p. 59, 198 sq.

87. E. M. Loeb, Sumatra, p. 155.

88. Loeb, Shaman and Seer, p. 66; id., Sumatra, p. 195.

89. Loeb, Shaman and Seer, p. 78.

90. Nora Chadwick, Poetry and Prophecy, p. 50-51.

91. Chadwick, op. cit., p. 94-95.

92. Nadel, Shamanism, p. 26.

93. Ida Lublinski, Der Medizinmann bei den Naturvolkern Sudamerikas, p. 248.

94. Metraux, Le shamanisme araucan, p. 316.

95. Metraux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 338.

96. P. Radin, La religion primitive, p. 98-99. В этом случае мы имеем дело с полным посвящением: смерть и воскрешение (= возрождение), вознесение, испытания и т. д.

97. J. Mooney, The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890 ("14th Annuel Report of the Bureau of American Ethnology", 1892-1893, II, Washington, 1896, p. 641-1136), p. 663.

98. Mooney, op. cit., p. 771 sq.

99. Mooney, op. cit., p. 752; вспомним свет эскимосского шамана. О "месте суда Божьего" см. видения пророка Исаии, Арды Вирафа и др.

100. H. R. Schoolcraft, цитируется в Pettazzoni, Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, Rome, 1922, p. 299.

Примечания к главе 5

1. Общие исследования шаманского наряда: В. Н. Васильев, Шаманский костюм и бубен у якутов, Сборник Музея Антропологии и Этнографии при Академии Наук, 1, 8, Санкт-Петербург, 1910; Kai Donner, Ornements de la tete et de la chevelure, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XXXVII, 3, 1920, p. 1-23, особенно p. 10-20; Georg Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Volkern, p. 60-78; K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, II, 1927, p. 255-259; Hans Findeisen, Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jenissejer (Keto), "Zeitschrift fur Ethnologie", LXIII, 1931, p. 296-315, особенно p. 311-313; E. J. Lindgren, The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria, "Geografiska Annaler", I, 1935, p. 365; Uno Harva (Holmberg), The Shaman Costume ant Its Signifiance, "Analles Universitatis Fennicae Aboensis", 1, 2, Turku, 1922; id., Die religiosen Vorstellungen, p. 499-525; Jorma Partanen, A description of Buriat Shamanism, p. 18; см. также L. Stieda, Das Schamanenthum unter den Burjaten, p. 286; W. M. Mikhailowski, Shamanism in Siberia and European Russia, p. 81-85; T. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, p. 147 sq.; G. Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, p. 979-980; Ohlmarks, Studien, p. 211-212; Kai Donner, La Siberie, p. 226-227; id., Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk Region), "Memoires de la Societe Finno-Ougrienne", LXVI, Helsinki, 1933, особенно p. 78-84; V. I. Jochelson, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, p. 169 sq., 176-186 (якуты), 186-191 (тунгусы); id., The Yakut ("Anthropological Papers of the Amer. Museum of Natural History", vol. 33, 1931, p. 37-225), p. 107-118; S. M. Shirokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, p. 287-303; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, XI, p. 616-626, XII, p. 720-733; L. Vajda, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus ("Ural-Altaische Jahrbucher", XXXI, Wiesbaden, 1959, p. 455-485), p. 473, n. 2 (библиография). Богатую документацию о нарядах, ритуальных предметах и бубнах сибирских шаманов мы находим в целостном исследовании С. В. Иванова Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX-начала XX в., Москва и Ленинград, 1954. См. в частности с. 66 и далее о нарядах и бубнах самоедских шаманов (рис. 47-57, 61-64, 67); с. 98 и далее о долганах, тунгусах и маньчжурах (рис. 36-62: наряды, предметы и декорации шаманских бубнов у эвенков); с. 407 и далее о чукчах и эскимосах и т. д. Главы IV и V посвящены тюркским народам, с. 533 и далее, и бурятам, с. 691 и далее. Особенно интересны якутские рисунки (рис. 15 и следующие), персонажи, изображенные на шаманских бубнах (например, рис. 31), и алтайские бубны (с. 607, рис. 89 и т. д.), и очень многочисленные предметы бурятских онгонов (идолы, рис. 5-8, 11-12, 19-20; об онгонах см. там же, с. 701 и далее).

2. Havra, Die religiosen Vorstellungen, p. 500.

3. Он сводится к кожаному поясу с прикрепленными к нему многочисленными бахромами из кожи оленя карибу и маленькими фигурками из кости, см. Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 114. Главным ритуальным инструментом эскимосского шамана остается бубен.

4. Radlov, Aus Siberien, II, p. 17.

5. Harva, op. cit., p. 501.

6. В других регионах мы являемся свидетелями постепенной деградации ритуального изготовления наряда; некогда енисейский шаман сам убивал оленя, из кожи которого он должен был сделать свой наряд: сегодня он покупает кожу у русских (Nioradze, Der Schamanismus, p. 62).

7. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 302.

8. Shirokogorov, p. 302.

9. Ibid., p. 301.

10. Shirokogorov, p. 301, Harva, p. 499, etc.

11. Kai Donner, Ornements de la tete, p. 10.

12. Du chamanisme, p. 320.

13. См. Nioradze, fig. 16; Harva, op. cit., fig. 1. Ниже мы увидим, насколько цельную космологию выражает такой символ. О наряде якутского шамана см. также Schmidt, Der Ursprung, XI, p. 292-305 (согласно В. Н. Васильеву, Е. К. Пекарскому и М. А. Чаплицкой). О "луне" и "солнце" см. ibid., p.300-304.

14. Mikhailowski, p. 81. Разумеется, двойная символика "железа" и "цепи" намного сложнее.

15. Mikhailowski, p. 81, согласно Припузову.

16. Op. cit., p. 320.

17. Sieroszewski, op. cit., p. 321. Значение и роль каждого из этих предметов станут понятными далее. Об эмегете см. E. Lot-Falck, A propos d'Atugan, p. 190.

18. О тунгусском наряде см. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 288-297.

19. У бирарченов она называется табджан - "boa constrictor" (Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 301). Поскольку эта змея не водится в северных регионах, то перед нами существенное доказательство влияния Средней Азии на сибирский шаманский комплекс.

20. Ibid., p. 290.

21. Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen der russischen Reiches (3 vol., St.-Petersbourg, 1771-1776), t. III, p. 181-182. См. описание наряда другой бурятской шаманки из окрестностей Селенгинска, приведенное Й. Г. Гмелиным (J. G. Gmelin, Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743, t. II, Gottingen, 1752, p. 11-13).

22. Агапитов и Хангалов, Материалы, p. 42-44; см. также Mikhailowski, p. 82; Nioradze, Der Schamanismus, p. 77; Schmidt, Der Ursprung, X, p. 424-432.

23. См. Агапитов и Хангалов, fig. 3, фиг. II.

24. Ср. A Description of Buriat Shamanism, p. 18, n. 19-20.

25. Ibid., p. 19, n. 23-24.

26. Материалы, с. 44.

27. О зеркале, колокольчиках и других магических предметах бурятского шамана см. также J. Partanen, A Description, n. 26.

28. Дальше на север змеиное значение этих ленточек постепенно исчезает, уступая место другой магико-религиозной системе ценностей. Так, например, некоторые остякские шаманы говорили Доннеру, что эти ленточки имеют те же свойства, что и волосы (Kai Donner, Ornements de la tete et de la chevelure, p. 12; ibid., p. 14, fig. 2, наряд остякского шамана с массой ленточек, спадающих до стоп; см. Harva, Die religiosen Vorstellungen, fig. 78). Якутские шаманы называют ленточки "волосами" (Harva, p. 516). Мы являемся здесь свидетелями смещения значения, явления довольно частого в истории религий: магико-религиозное значение змей - значение, неизвестное некоторым сибирским народам, - заменено в предмете, который в других районах изображает "змей", магико-религиозным значением "волос", поскольку длинные волосы также обозначают большую магико-религиозную силу, сосредоточенную, как это и следовало ожидать, в чародеях (например, муни из Ригведы, X, 136, 7), царях (например, вавилонских), героях (Самсон) и т. д. Но свидетельство шамана, расспрошенного Кай Доннером, является, пожалуй, единственным.

29. Еще один пример изменения значения, поскольку лук и стрелы являются прежде всего символом магического полета и как таковые составляют часть оснастки шамана для восхождения на Небо.

30. Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, том. IV, с. 49-54; см. также Mikhailowski, p. 84; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 595; W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 254 sq. О наряде алтайских шаманов и абаканских татар (хакасов) см. Ibid., p. 251-257, 694-696.

31. Harva, op. cit., p. 505.

32. Harva, fig. 69-70 (по А. В. Анохину).

33. См. Nioradze, p. 70.

34. Любопытно, не является ли сосуществование двух сексуальных символов (см., например, Nioradze, fig. 32, по В. И. Анучину) в одном украшении отголоском ритуальной андрогинизации. См. также B. D. Shimkin, A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak ("Ethnos", IV, 1939, p. 147-176), p. 161.

35. См. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 296.

36. Ibid., p. 299.

37. В. Диошеги, Тунгусо-маньчжурское зеркало шамана, "Acta orientalia hungarica", I, Budapest, 1951, p. 367. О зеркале

тунгусских шаманов см. также Shirokogorov, op. cit., p. 278, 299 sq.

38. W. Heissig, Schamanen und Geisterbeschworer im Kuriye-Banner ("Folklore Studies", III, 1944, p. 39-72), p. 46.

39. Kai Donner, Les ornements de la tete, p. 11.

40. Kai Donner, La Siberie, p. 227.

41. Kai Donner, Les ornements, p. 11. "Значение, придаваемое колпаку, подтверждается также древними наскальными рисунками эпохи бронзы, на которых шаман одет в колпак, который явно виден, тогда как остальные атрибуты, указывающие на его достоинство, могут отсутствовать". (Kai Donner, La Siberie, p. 227). Но Карйалайнен не верит в автохтонный характер шаманского колпака у остяков и вогулов; он склонен приписать его самоедскому влиянию (Die Religion der Jugra-Volker, III, p. 256). Во всяком случае, эта проблема остается нерешенной. Казахско-киргизский бакса "надевает на голову традиционный малахай, нечто вроде заостренного колпака из бараньей или лисьей кожи, спадающего низко на спину. Некоторые баксы носят не менее странный убор из войлока, покрытый красным материалом из верблюжьей шерсти; другие, особенно в степях, примыкающих к Сыр-дарье, Чу, Аральскому морю, носят тюрбан, почти всегда голубого цвета" (Castagne, Magie et exorcisme, p. 66-67). См. также R. A. Stein, Recherches sur l'epopee et le barde au Tibet, Paris, 1959, p. 342.

42. Kai Donner, La Siberie, p. 228; см. также Harva, op. cit., p. 514 sq., fig. 82, 83, 86.

43. Harva, p. 516 sq.

44. О шаманском колпаке с оленьими рогами см. B. Диошеги, Головной убор гольдских (нанайских) шаманов, в "A neprajzi ertesito", XXXVII, Budapest, 1955, p. 87, fig. 1, 3-4, 6, 9, 11, 22-23.

45. Потанин, Очерки, IV, с. 49. См. исчерпывающее исследование алтайского колпака у A. B. Анохина, Материалы по шаманству у алтайцев, Ленинград, 1924, с. 46.

46. Harva, ibid., p. 508 sq.

47. Mikhailowski, p. 84-85. Впрочем, в некоторых регионах колпак из коричневой совы не может надеваться шаманом непосредственно после посвящения. Во время камлания духи объявляют, когда колпак и остальные высшие атрибуты новый шаман может надеть без опасения.

48. О связи шаман-птица и орнитологической символике наряда см. H. Kirchner, Ein archeologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus ("Anthropos", XLVII, 1952, p. 244-286), p. 255 sq.

49. Harva, p. 504 sq.

50. U. Harva, Die religiosen Vorstellungen, fig. 71-73, 87-88, p. 507-508, 519-520. См. также W. Schmidt, Der Ursprung, XI, p. 430-431.

51. Leo Sternberg, Der Adlerkult bei den Volkern Sibiriens ("Archiv fur Religionswissenschaft", 1930, vol. 28, p. 125-153), p. 145.

52. Shirokogorov, p. 296.

53. Jochelson, The Yukaghir, p. 169-176.

54. Harva, fig. 76, p. 511.

55. Shirokogorov, p. 296.

56. Ibid., p. 295-296.

57. Ohlmarks, Studien, p. 211.

58. Harva, p. 504.

59. Castagne, p. 67.

60. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 296.

61. A. Ohlmarks, Studien, p. 211-212. Фольклорный мотив полета с помощью птичьих перьев очень распространен, особенно в Северной Америке: см. Stith Thompson, Motif-Index, vol. III, p. 10, 381. Еще чаще встречается мотив птицы-гадалки, замужней за смертным, которая отправляется в свой полет, как только ей удастся раздобыть перо, которое муж так долго от нее прятал. См. Harva (Holmberg), Finno-Ugric (and) Siberian (Mythology), p. 501. См. также легенду о бурятской шаманке, возносящейся на магическом восьминогом коне.

62. См., например, Findeisen, Der Mensch und Seine Teile in der Kunst der Jenissejer, fig. 37, 38 (по Анучину), fig. 16, 37; см. также ibid., Schamanentum, p. 86.

63. Harva, The Shaman Costume, p. 14 sq.

64. Kai Donner, Beitrage zur Frage nach dem Ursorung der Jenissei-Ostijaken ("Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XXXVIII, I, 1928, p. 1-21), p. 15; id., Ethnological Notes about the Yenissey-Ostyak, p. 80. Впоследствии автор, кажется, изменил позицию: см. La Siberie, p. 228.

65. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 514.

66. Shirokogorov, p. 294.

67. Findeisen, Der mensch und seine Teile, fig. 39.

68. H. Nachtigall, Die Kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung ("Zeitschrift fur Ethnologie", LXXVII, Berlin, 1952, p. 188-197), passim. О концепции кости как обиталища души у народов Северной Евразии см. Ivar Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Volker, Stockholm, 1958, p. 137, 202, 236.

69. См. Uno Harva (Holmberg), Uber die Jagdriten der nordlichen Volker Asiens und Europas, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XLI, I, 1925, p. 34 sq.; id., Die religiosen Vorstellungen, p. 434; Adolf Friedrich, Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens ("Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik", V, 1943, p. 189-247), p. 194 sq.; K. Meuli, Griechische Opferbrauche ("Phylobolia fur Peter von der Muhl zum 60. Geburstag am 1. August 1945", Bale, 1946, p. 185-288), p. 234 sq. с очень богатой документацией; H. Nachtigall, Die erhohte Bestattung in Nord- und Hochasien, in "Anthropos", XLVIII, 1-2, 1953, p. 44-70.

70. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 440-441.

71. См. A. Friedrich, G. Budruss, Schamanengeschichten, з. 36.

72. Например, наряд тунгусского шамана представляет оленя, скелет которого представлен кусочками железа. Его рога также сделаны из железа. Согласно якутским легендам, шаманы сражаются между собой в облике быков и т. п.

73. Многие индейцы миннетари "верят, что кости убитых и расчлененных бизонов возрождаются в новом теле и новой жизни, растут и могут быть еще раз убиты, начиная с очередного месяца июня", sir James Frazer, Spirits of the Corn and of the Wild, London, 1913, II, p. 256. То же представление мы находим у дакотов, эскимосов Баффиновой Земли и Гудзонова залива, юракаров Боливии, лапландцев и т. д. См. там же, II, p. 247 sq.; O. Zerries, Wild- und Buschgeister in Sudamerika, p. 174, 303-304; L. Schmidt, Der "Herr der Tiere" in einigen Sagenlanschaften Europas und Eurasiens ("Anthropos", XLVII, 1952, p. 509-539), p. 525 sq. См. также P. Saintyves, Les Contes de Perrault, Paris, 1923, p. 39 sq.; Edsman, Ignis divinius, p. 151 sq.

74. L. Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas. Prologomena zu einer historischen Gestaltlehre, Zurich, 1933, p.183-185.

75. A. Friedrich, Afrikanische Priestertumer, Stuttgart, 1939, p. 184-189.

76. Waldemar Liungman (Traditionswanderungen: Euphrat - Rhein, Helsinki, 1937-1938, vol. II, p. 1078) напоминает, что запрет разбивать кости животных мы встречаем в сказках евреев и древних германцев, на Кавказе, в Трансильвании, Австрии, альпийских странах, во Франции, в Бельгии, Англии и Швеции. Будучи, однако, рабом своих ориентально-диффузионистических теорий, шведский ученый считает все эти верования довольно новыми и восточного происхождения.

77. C. Fillingham Coxwell, Siberian and others Folk-tales, London, 1925, p. 422.

78. Coxwell, op. cit., p. 1020. Летисало (T. Lethisalo, Der Tod und die Wiedergeburt des kunftigen Schamanen, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XLVIII, 1937, p. 19) упоминает подобное приключение Гезер Хана: убитый и съеденный теленок возрождается из своих костей, но одной ему не хватает.

79. Gylfaginning, ch. 26, p. 49-50; Loki, Paris, 1948, p. 45-46. На тему этого эпизода существует очень обширное исследование p. W. von Sydow, Tors fard till Utgard: I. Tors Bockslaktning, "Danske Studier", 1910, p. 65-105, где использован материал Edsman, Ignis Divinus, p. 52. См. также J. W. E. Mannhardt, Germanische Mythen, Berlin, 1858, p.

57-75.

80. В Египте также кости надлежало сохранять для воскресения: см. Книга Мертвых, глава CXXV; Коран, II, 259. В ацтецкой легенде человечество появляется из костей, принесенных из подземной страны: см. H. B. Alexander, Latin American (Mythology), "The Mythology of all Races", vol. XI, Boston, 1920, p. 90.

81. A. Grunwedel, Teufel des Avesta, Berlin, 1924, II, p. 68-69, fig. 62; A. Friedrich, Knochen und Skelett, p.230.

82. J. J. Modi, Tibetan Mode of The Disposal of the Dead, in "Memorial Papers", Bombay, 1922, p. 1 sq.; A. Friedrich, op. cit., p. 227. Cf. Yast, 13, 11; Bundahisn, 220 (возрождение из собственных костей).

83. Ср. дом из костей в легенде великороссов (Coxwell, Siberian and Other Folk-tales, p. 682). В свете этих фактов интересно было бы снова проанализировать иранский дуализм, который, как известно, противоставляет "духовному" термин уштана, "костный". Кроме того, как замечает Friedrich (op. cit., p. 245 sq.), демон Аштовидату, "костолом", отнюдь не чужд злым духам, которые терзают якутских, тунгусских и бурятских шаманов.

84. George W. Briggs, Gorakhnath and the Kanphata Yogis, Oxford, 1938, p. 189-190.

85. A. Pozdnejev, Dhyana und Samadhi im monlogischen Lamaismus, "Untersuchungen zur Geschichte des Buddismus und verwandter Gebierte", vol. XXIII, Hanower, 1928, p. 24 sq. Относительно "медитаций о смерти" в даосизме см. Rousselle, Die Typen der Meditation in China (Chinesis-deutcher Almanach fur das Jahr 1932), spec. p. 30 sq.

86. См. Robert Bleichsteiner, L'Eglise Jaune, пер. с нем. Jacques Marty, Paris, 1937, p. 222; Friedrich, p. 211.

87. Bleichsteiner, op. cit., p. 222; Friedrich, p. 225.

88. Eliade, Le Yoga, p. 321 sq., 401; Friedrich, p. 236.

89. Karjalainen, Die Religion der Jurga-Volker, II, p. 335.

90. Суть проблемы изложена в R. Andree, Scapulimantia, "Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas", New York, 1906, p. 143-165. См. также Friedrich, p. 214 sq.; к его библиографии нужно добавить G. L. Kittredge, Witchcraft in Old and New England, Cambridge, Mass., 1929, p. 144 and 462, n.44. Центром тяжести этой гадательной техники является, по-видимому, Средняя Азия; см. B. Laufer, Columbus and Cathay and the Meaning of America to the Orientalist ("Journal of the American Oriental Society", LI, 2, New Heaven, 1931, p. 87-103), p. 99; ею часто пользовались в протоисторическом Китае начиная с эпохи Шань, см. H. G. Creel, La naissance de la Chine, франц. пер., Paris, 1937, p. 17 sq. Та же техника у лолов; см. Vanicelli, La religione dei Lolo, Milano, 1944, p. 151. Североамериканская скапулимантия, ограниченная племенами с Лабрадора и Квебека, имеет азиатское происхождение; см. John M. Cooper, Northern Algonkian Serying and Scapulimancy (Festschrift W. Schmidt, Modling, 1928, p. 207-215); Laufer, op. cit., p. 99. См. также E. J. Eisenberg, Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt, "Internationales Archiv fur Ethnographie", XXXV, Leyde, 1938, p. 49-116; H. Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Wiesbaden, 1950, p. 193; L. Schmidt, Pelops und die Haselhexe ("Laos", I, Stocckholm, 1951, p. 67-78), p. 72, n. 38; F. Boehm, Stupalimantie, "Handworterbuch des deutschen Aberglaubens", VII, p. 125; F. Altheim, Geschichte der Hunnen (4 vol., Berlin, 1959-1962), I, p. 268 sq; p. R. Bawden, On the Practice of Scapulimancy among the Mongols, "Central Asiatic Journal", IV, La Haye, 1958, p. 1-31.

91. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 152, n. 2.

92. Ohlmarks, p. 65.

93. Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, IV, с. 54; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 524.

94. D. Zelenin, Ein Erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken ("Internat. Archiv fur Ethnographie", XXIX, 1928, p. 83-98), p. 84.

95. Radlow, Aus Siberien, II, p. 55; Harva, p. 525.

96. Nioradze, p. 77.

97. K. Meuli, Maske (в Hanns Bachtold, ed., Handworterbuch des deutschen Aberglaybens, Bd. V, Berlin, 1933, col. 1749 sq.); id., Schweizer Masken und Maskenbrauche, Zurich, 1943, p. 44 sq.; A. Slawick, Keltische Geheimbunde der Japaner und Germanen ("Wiener Betrage zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, Salzburg und Leipzig, 1936, p. 675-764), p. 717 sq.; K. Ranke, Indogermanische Totenverehrung, "Folklore Fellows Communications", LIX, 1951, 140, I, p. 117 sq.

98. См., например, George Montandon, Traite d'ethnologie culturelle, Paris, 1934, p. 723 sq. См. замечания Кробера по Америке: A. L. Kroeber et Catherine Holt, Masks and Moieties as a Culture Complex, "Journal of the Royal Anthropological

Institute", vol. 50, 1920, 452-460, и ответ Шмидта: W. Schmidt, Die Kulturhistoriche Methode und die nordamerikanische Ethnologie ("Anthropos", vol. 14-15, p. 546-563), p. 553 sq.

99. Op. cit., p. 524.

100. A. Gahs в W. Schmidt, Der Ursprung, III, Munster, 1931, p. 336; противоположное мнение: A. Ohlmarks, p. 65.

101. Harva, fig. 86-88.

102. О масках доисторических магов и их религиозном значении см. J. Maringer, Vorgeschichtliche Religion, p. 184.

103. Кроме библиографии, приведенной в примечании (сноска 1 к этой главе), см. А. А. Попов, Церемония оживления бубна у остяк-самоедов, Ленинград, 1934; J. Partanen, A Description of Buriat Shamanisme, p. 20; W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 258 sq., 696 sq. (алтайцы, абаканские татары); XI, 306 sq. (якуты), 541 sq. (енисейцы); XII, p. 733-745 (синтез); E. Emscheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum; id., Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel, "Ethnos", IX, 1944, 3-4, p. 141-169; id., Eine sibirische parallele zur lappischer Zaubertrommel?, "Ethnos", XII, 1948, 1-2, p. 17-26; E. Manker, Die lappische Zaubertrommel. II: Die Trommel der Urkunde geistigen Lebens, "Acta lapponica", VI, Stockholm, 1950, особенно p. 61 sq.; H. Findeisen, Schamanentum, p. 148-161; L. Vajda, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, p. 475, n. 3; V. Dioschegi, Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkupen (Ostjak-Samojeden), "Acta ethnografica", IX, Budapest, 1960, p. 159-179; E. Lot-Falck, L'animation du tambour, "Journal asiatique", CCXLIX, Paris, 1961, Paris, 1961, p. 213-239; id., A propos d'un tambour de chaman tongouse, "L'Homme", 2, Paris, 1961, p. 23-50.

104. См. E. Kagarow, Der umgekeherte Schamanenbaum, "Archiv fur Religionsgeschichte", 1929, vol. 27, p. 183-185; см. также Uno Harva (Holmberg), Der Baum des Lebens, p. 17, 59 и т. д.; id., Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology], p. 349 sq.; R. Karsten, The Religion of the Samek, Leyde, 1955, p. 48; A. Coomaraswamy, The Inverted Tree, "The Quaterly Journal of the Mythic Society", XXIX, 2, Bangalore, 1938, p. 1-38; M. Eliade, Traite..., p. 240 sq.

105. А. А. Попов, Церемония... с. 94; E. Emscheimer, Schamanentrommel, p. 167.

106. E. Emscheimer, p. 168, согласно Менгесу и Потапову.

107. E. Emcheimer, p. 172.

108. Sieroszewski, Du chamanisme, p. 322.

109. Schamanengeschichten, p. 74.

110. A. Friederich, Das Bewusstsein eines Naturvolkes, p. 52.

111. Kai Donner, La Siberie, p. 230; U. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 526 sq.

112. J. G. Georgi, Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772, St-Petersbourg, 1775, vol. I, p. 28.

113. Psychomental Complex, p. 297.

114. Sieroszewski, p. 322.

115. Kai Donner, La Siberie, p. 230.

116. Kai Donner, La Siberie, p. 230; Harva, p. 527, 530; W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 260, etc.

117. См. Г. Н. Потанин, Очерки, IV, с. 43; Анохин, Материалы, с. 55 и далее; Uno Harva, op. cit., p. 530 sq. (fig. 89-100, etc.); W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 262 sq., 697 sq.; и особенно E. Manker, Die lappische Zaubertrommel, II, p. 19 sq., 61 sq., 124 sq.

118. Martti Rasanen, Regenbogen-Himmelsbrucke, "Studia Orientalia", XIV, I, Helsinki, 1947.

119. H. von Lankenau, Die Schamanen und das Schamanenwesen ("Globus", XXII, 1872, p. 278-283), p.279sq.

120. Radlow, Aus Sibirien, II, p. 18, 28, 30 et passim.

121. Mikhailowski, p. 80.

122. O. Manchen-Helfen, Reise ins asiatische Tuwa, Berlin, 1931, p. 117.

123. W. Heissig, Schamanen und Geisterbeschworer, p. 47.

124. Harva, op. cit., p. 536.

125. G. Roheim, Hungarian Shamanism, p. 142.

126. Ibid., p. 135.

127. Harva, p. 538.

128. Harva, p. 537.

129. Стрелы также играют определенную роль в некоторых шаманских сеансах (см., например, Harva, p. 555). Стрела окружена двойным магико-религиозным почетом: с одной стороны, она является образцовым представлением скорости, "полета", с другой же стороны, она является в высшей степени магическим оружием, поскольку убивает на расстоянии. Используемая в церемониях очищения или изгнания демонов, стрела "убивает", а также "отгоняет" злых духов. См. также Rene de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, p. 543. О стреле как символе одновременно "полета" и "очищения" см. ниже, раздел "Древняя Греция" глава XI.

130. Castagne, Magie et exorcisme, p. 67.

131. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 538 sq., fig. 65.

132. E. Manker, Die lappische Zaubertrommel. I: Die Trommel als Denkmal materieller Kultur, "Akta lapponica", I, Stockholm, 1938; см. также Itkonen, Heidnische Religion und spaterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, p. 139, fig. 24-27.

133. Manker, Die lappische Zaubertrommel, I, p. 17.

134. F. I. Itkonen, op. cit., p. 121 sq.; Harva, p. 538, Karsten, The Religion of the Samek, p. 74.

135. За исключением, возможно, алтайских кумандинцев. См. Buddrus, в Friedrich et Buddrus, Schamanengeschichten, p. 82.

136. Harva, p. 539.

137. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 299.

138. См., например, E. Crawley, Dress, Drinks and Drums: Further Studies of Savages and Sex, ed. Th. Bestermann, London, 1931, p. 159 sq., 233 sq.; Maddox, The Medecine Man, p. 95 sq.; H. Webster, Magic, p. 252 sq.; etc. О шаманском бубне у бхилов см. Wilhelm Coppers, Die Bhil in Zentralindien, Wien, 1946, p. 223; у джакунов: Evans, Studies in Religion, p. 265; у малайцев: Skeat, Malay Magic, London, 1900, p.25 sq., 40 sq., 512 sq. etc.; в Африке: Heinz Wieschoff, Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen, Stuttgart, 1933; Adolf Friedrich, Afrikanische Priestertumer, p. 194 sq.; 324, etc. См. также A.Schaefner, Origine des instruments de musique, Paris, 1936, p. 166 sq. (бубен с мембранами).

139. H. Hoffmann, Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon-Religion, p. 201 sq.

140. R. de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, p. 410 sq. См. также, D. Schroeder, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunur) ("Anthropos", XLVII, 1952, p. 1-79, 620-658, 822-870; XLVIII, 1953, p. 202-259), последняя статья, p. 235 sq., 243 sq.

141. V. Goloubew, Les Tambours magiques en Mongolie, "Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient", XXIII, Hanoi, 1923, p. 407-409; id., Sur l'origine et la diffusion des tambours metalliques, "Praehistorica Asiae orientalia", Hanoi, 1932, p. 137-150.

142. H. G. Quaritch Wales, Prehistory and Religion in South-East Asia, London, 1957, p. 82 sq.

143. Ibid., p. 86.

144. Evans, Studies, p. 21.

145. Loeb, Shaman and Seer, p. 69 sq.

146. Webster, Magic, p. 253 sq.

147. A. Metraux, La Religion des tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani, Paris, 1928, p. 72 sq.

148. Mertaux, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 218.

149. Park, Shamanism, p. 34.

150. Swanton, цитируется в M. Bouteiller, Chamanisme et guerison magique, p. 88.

151. J. G. Bourke, The Medicine-Men of the Apache (9th Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington, 1982, p. 451-617), p. 476 sq. (ромб; см. fig. 430-431), 533 sq. (перья); p. 550 sq., fig. 435-439 ("целительный шнур"), p. 589 и вклейка V ("целительная шляпа").

152. Park, p. 129.

153. Park, p. 134.

154. Park, p. 134.

155. W. Z. Park, Shamanisme, p. 34 sq., 131 sq.

156. Paul Wirz, Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon, Berne, 1941.

157. См. Carl Hentze, Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der fruhchinesischen Kulturen, p. 34 sq.

158. См. Nora Chedwick, Poetry and Prophecy, p. 58.

159. См. K. Meuli, Scythica ("Hermes", LXX, 1935, p. 121-176), p. 151 sq.

Примечания к главе 6

1. Похоже, что общественное положение сибирских шаманов является первостепенным, за исключением чукчей, у которых шаманов, кажется, не слишком почитают; см. Mikhailowski, p. 131-132. У бурятов шаманы являются первыми политическими лидерами (Sandchejev, Veltanschauung, p. 981).

2. Кай Доннер, La Siberie, p. 222.

3. Radlov, Aus Sibirien, II, p. 55.

4. K. F. Karjalainen, op. cit., III, p. 295. Согласно Серошевскому, якутский шаман присутствует при всех важных событиях (Du chamanisme, p. 322); но из этого не следует, что он доминирует в "нормальной" религиозной жизни; зато в случае болезни он становится необходимым (ibid.). У бурятов дети до 15 лет охраняются шаманами от злых духов (Sandchejev, p. 594).

5. W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee, IX, p. 14, 31, 61 (Hiung-nu, Tu-kue, etc.), 686 sq. (качинцы, бельтиры), 771 sq.

6. Karjalainen, III, p. 286.

7. Ibid., p. 287.

8. Ibid., p. 288.

9. Ibid.

10. Ibid., p. 289.

11. Отметим аналогию с функцией брахмана в ведическом ритуале.

12. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 542.

13. Напр., Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 109 sq.; Weyer, The Eskimos, p. 422, etc.

14. Например, "очаровывание антилоп" ("antelope-charming") у павиотсов, см. W. Z. Park, Shamanism, p. 62 sq., 139 sq.

15. M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia, p. 247 sq.; см. также W. Schmidt, Der Ursprung, XI, p. 273-278, 287-290.

16. Harva, op. cit., p. 483.

17. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 483. Серошевский классифицирует якутских шаманов согласно их могуществу и различает: а) "последние", кенники оюна, - это, главным образом, вещуны, толкователи снов, и лечат они только легкобольных; б) "средние" шаманы, орто оюна, - обычные целители; в) "великие" шаманы - могущественные маги, к которым сам Улу Тойон послал духа-покровителя (Du chamanisme, p. 315). Как мы сейчас убедимся, пантеон якутов отличается своим разделением на две половины, но, видимо, это не соответствует разделению шаманов на классы. Принципиальное различие существует скорее между жрецами, приносящими жертвы, и шаманами. Тем не менее отдельно идет речь о "белых шаманах", или "летних шаманах", специализирующихся на церемониях богини Айысыт; см. примеч. 29 к главе III.

18. Harva, op. cit., p. 483.

19. Н. Н. Агапитов и М. Н. Хангалов, Шаманство у бурят, с. 46; Mikhailowski, p. 130; Harva, op. cit., p.484.

20. Garma Sandschejev, Weltanschauung und Schamanismus, p. 952 sq.; W. Schmidt, Der Ursprung, X, p. 250 sq.

21. Sandschejev, p. 952.

22. Ibid., p. 976.

23. О связи между дуалистическим построением духовного мира и возможной дуалистической организацией общества

см. Lawrence Krader, Buryat Religion and Society ("Southwestern Journal of Anthropology", X, 3, Albuquerque, 1954, p. 322-351), p. 338 sq.

24. Впрочем, "верх" и "низ" - весьма неопределенные термины: они могут обозначать и местности, расположенные вверх или вниз по течению реки, Sieroszewski, p. 300. См. также W. Jochelson, The Yakut, p. 107 sq.; B. D. Shimkin, A Sketch of the Ket, p. 161 sq.

25. Sieroszewski, p. 300 sq.

26. Sieroszewski, p. 301.

27. Sieroszewski, p. 302, по Худякову. О пассивном характере уранических Всевышних Существ см. мой Traite..., p. 53 sq.

28. "Когда охотники недовольны охотой или один из них заболевает, приносится в жертву черный вол, мясо, внутренности и жир которого шаман сжигает. Во время церемонии в крови жертвенного животного обмывается деревянная фигурка Баяная, обшитая заячьей кожей. Когда наступает половодье, на берегу вбиваются колы и соединяются волосяной веревкой сёти: на нее навешивают пестрые тряпочки и волосы; кроме того, в воду бросают масло, печенье, сахар, деньги"(Sieroszewski p. 303). Об этом же типе смешанного жертвоприношения см. A. Gahs, Kopf-, Schadel- und Lang-knochenopfer bei Rentiervolkern.

29. Sieroszewski, p. 306 sq.

30. На основании этого описания мы видим, каким неадекватным является включение Улу Тойона в число "нижних" или "низших" божеств. В сущности, он соединяет в себе атрибуты Господа Зверей, демиурга и даже бога плодородия.

31. Sieroszewski, p. 303 sq.

32. Ibid., p. 305.

33. Материалы по шаманству у алтайцев, с. 33.

34. Op. cit., p. 108 sq.

35. A. B. Анохин, Материалы, с. 34; Harva, p. 482; w. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 244.

36. Radlov, Aus Sibirien, II, p. 20-50. Вербицкий опубликовал в 1870 году татарский текст в томском дневнике, предварительно приведя в 1858 году описание церемонии. Перевод татарских песен и заклинаний, как и включение их в описание ритуала, выполнены Радловым. Краткое изложение этого классического описания привел Mikhailowski, op. cit., p. 74-78; см. также Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 553-556. Недавно W. Schmidt посвятил целую главу IX тома своего Der Ursprung der Gottesidee (p. 278-341) изложению и анализу текста Радлова.

37. Согласно Потанину (Очерки, IV, с. 79), рядом с жертвенным столом устанавливаются две жерди с деревянными птицами на верхушках; жерди соединены веревкой, на которой висят зеленые ветви и заячья шкура. У долганов палки с деревянными птицами на верхушках изображают космические колонны: см. Harva (Holmberg), Der Baum des Lebens, p. 16, fig. 5-6; id., Die religiosen Vorstellungen, p.44. Птица, естественно, символизирует магическую способность летать, которой обладает шаман.

38. Тот же способ принесения в жертву коня и овец отмечен и у других алтайских племен и телеутов: см. Потанин, там же, IV, с. 78 и далее. Это специфическое жертвоприношение головы и длинных костей; наиболее чистые формы его мы встречаем у арктических народов; см. A. Gahs, Kopf- Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiervolkern; W. Schmidt, Der Ursprung, III (Munster, 1931); p. 334, 367 sq., 462 sq., etc.; VI (1935), p. 70-75, 274-281, etc.; IX, p. 287-292; id., Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezuchtervolkern ("Ethnos", vol. 7, 1942, p. 127-148). См. также Meuli, Griechische Opferbrauche, p. 283 sq.

39. О палеоэтнологических и религиозных аспектах этого обряда см. K. Meuli, op. cit., p. 224 sq. et passim.

40. Эта береза символизирует Древо Мира, находящееся в центре Вселенной, Космическую Ось, соединяющую Небо, Землю и Преисподнюю: 7, 9 или 12 ступенек (тапты) представляют "Небеса", небесные уровни. Следует заметить, что экстатическое путешествие шамана всегда происходит вблизи "Центра Мира". Вспомним, что у бурятов шаманская береза называется удеши бурхан, "страж ворот", поскольку она открывает шаману путь в Небо.

41. Все это, разумеется, преувеличение, вызванное восторгом прорыва первого космического уровня, поскольку в действительности шаман достиг только первого Неба; он еще не влез на верхушку тапты; он не вознесся даже до полной луны (которая находится на шестом Небе).

42. Поскольку заяц - животное лунарное, то вполне естественно, что охота на него осуществляется на шестом Небе, Небе Луны.

43. Харва воспроизводит (Die religiosen Vorstellungen, p. 557, fig. 105) рисунок алтайского шамана, изображающий восхождение шамана на Небо по случаю принесения в жертву коня. Анохин публикует тексты (стихи и молитвы), произносимые во время вознесения на Небо шамана вместе с душой принесенного в жертву жеребца, в рамках жертвоприношений Каршиту, самому популярному сыну Бай Ульгена (А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев, с. 101-104; см. перевод и комментарий в W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 357-363). W. Amschler представляет замечания Вербицкого о принесении в жертву коня у телеутов Алтая; см. Ueber die Tieropfer (besonders Pferdopfer) der Telengiten im sibirischen Altai, "Anthropos", XXVIII, 3-4, 1933, p. 305-313. Д. Зеленин описывает принесение в жертву коня у кумандинцев Алтая, и этот обряд очень близок описанию Радлова, за исключением того лишь, что не упоминается о небесном путешествии шамана, когда он представляет душу коня Салта Хану (= Бай Ульгену), см. D. Zelenin, Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken, p. 84-86. У лебединских татар коня приносят в жертву в полнолуние, следующее за летним солнцестоянием; цель преследуется аграрная ("чтобы рос хлеб"), и весьма вероятно, что мы здесь имеем дело с поздним замещением (Harva, p. 577, согласно Хильдену - K. Hilden). Ту же "аграризацию" принесения в жертву коня мы встречаем и у телеутов (жертвоприношение 20 июня, "среди полей", Harva, p. 577). Буряты также практикуют принесение в жертву коня, но шаман при этом не играет никакой роли; речь идет о церемонии, характерной для народов с развитым коневодством. Наиболее подробное описание жертвоприношения дает Джеремия Кэртин (Jeremiah Kurtin, A Journey in Southern Siberia, p. 44-52). Другие подробности можно найти в Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 574 sq. (по Шашкову), и у Шмидта (Schmidt, Der Ursprung, X, p. 226 sq).

44. Об этом мотиве см. также W. Schmidt, Der Ursprung, XI, p. 651-658.

45. См. W. Koppers, Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen, "Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik", vol. IV, Salzbourg-Leipzig, 1936, p. 279-412; id., Urturkentum und Urindogermanentum im Lichte der volkerkundlichen Universalgeschichte, "Belleten", No. 20, Ankara, 1941, p. 481-525.

46. Об этом имени см. Paul Pelliot, Tangrim (tarim), "T'oung Pao", vol. 37, 1944, p. 165-185. "Название 'Небо' является древнейшим из наименований, засвидетельствованных в алтайских языках, поскольку оно известно уже в языке хионг-ну в начале христианской эры" (ibid., p. 165).

47. См. Eliade, Traite..., p. 65. См. также J.-P. Roux, Tangri; N. Palissen, Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans, "Numen", III, 1956, p. 178-229, особенно p. 185 sq.

48. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 143.

49. Eliade, Traite..., p. 53 sq.

50. A. Gahs, op. cit.

51. Eliade, Traite..., p. 92.

52. Ibid., p. 92 sq.

53. А. В. Анохин, Материалы по шаманству у алтайцев, с. 84-91; см. комментарий W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 384-393.

54. С. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, том IV, с. 64-68; краткий пересказ в Mikhailowski, p. 72-73; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 558-559; комментарий в Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 393-398.

55. В сибирском фольклоре герой неоднократно выносится орлом или другой птицей из глубин Ада на поверхность Земли. У гольдов шаман не может предпринимать экстатическое путешествие в Ад без помощи птицы-духа (коори), которая обеспечивает его возвращение на поверхность земли: самый трудный участок обратной дороги шаман преодолевает на спине своего КООРИ (Harva, op. cit., p. 338).

56. N. K. Chadwick, Shamanisme among the Tatars of Central Asia ("Journal of the Royal Anthropological Institute", LXVI, London, 1936, p. 75-112), p. 111; id., Poetry and Prophecy, p. 82, 101; H. M. & N. K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 217.

57. Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 343 sq.; специально на эту тему см. Eliade, Mythologie de la Mort (готовится к изданию).

58. Harva, ibid., p. 350; см. также ниже.

59. Harva, p. 346.

60. Radlov, Aus Sibirien, II, p. 12.

61. Harva, p. 360 sq.

62. Harva, ibid.

63. Согласно Серошевскому, некоторые якуты представляют царство умерших "за восьмым небом, на севере, в стране, где господствует вечная ночь, непрерывно веет ледяной ветер, светит бледное солнце Севера, луна показывается только обратной стороной, молодые юноши и девушки вечно остаются девственными...", тогда как по мнению других под землей существует потусторонний мир точно такой же, как и наш, в который можно попасть через отверстие, оставленное жителями подземных стран для вентиляции (Du chamanisme, p. 206 sq.); B. D. Shimkin, A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak, p. 166 sq.

64. Harva, p. 362.

65. Harva, p. 367.

66. Harva, p. 281; см. также p. 309.

67. Harva, p. 282 sq.

68. Ibid., p. 287 sq.

69. На эти верования алтайских народов, вероятно, оказали влияние христианство и ислам. Телеуты созывают на пиршество через семь, сорок дней или один год после смерти - узют пайрами: даже само название пайрам свидетельствует о южном происхождении (персидское байрам - "праздник"; Harva, p. 323). Встречается также обычай поминок через 49 дней после смерти, что указывает на влияние ламаизма (ibid., p. 332). Можно, однако, предположить, что эти южные влияния привились к древнему празднику умерших, несколько изменяя его значение, поскольку "бдение над умершим" - широко распространенный обычай, главной целью которого являются символические проводы умершего в потусторонний мир или речитативное назидание ему относительно маршрута по Аду - чтобы он не заблудился. В этом смысле тибетская Книга Мертвых показывает положение вещей задолго до ламаизма: вместо того чтобы провожать покойника в его загробном путешествии (как это делают сибирские или индонезийские шаманы), лама напоминает ему обо всех возможных дорогах для умершего (то же делают индонезийские плакальщицы и др.); см. ниже, с. 342 и далее. О мистическом числе 49 (= семью семь) в Китае, Тибете и у монголов, см. R. Stein, Leao-Tche, "T'oung Pao", XXXV, Leyde, 1940, p. 118.

70. Harva, p. 322 sq.

71. См. Анохин, Материалы, с. 20 и далее; Harva, p. 324.

72. Radlov, Aus Siibirien, II, p. 55.

73. Harva, p. 541.

74. Все же не следует забывать, что у большинства тюрко-татарских и сибирских народов считается, что человек имеет три души, из которых по крайней мере одна всегда остается в могиле. См. I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Volker, особенно p. 223 sq.; A. Friederich, Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens, p. 47 sq.

75. Radlov, op. cit., II, p. 52-55.

76. Первоначально термин фаня означал "тень", "душа-тень" (Schattenseele), но позже он стал также обозначением материального жилища души; см. I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen, p. 120 sq. (по И. А. Лопатину, Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские, Владивосток, 1922). См. также G. Rank, Die Heilige Hinterecke im Hauskult der Volker Nordosteuropas und Nordasiens, "Folklore Fellows Communications", LVII, 137, 1949, p. 179 sq.

77. Harva, fig. 39-40, p. 339.

78. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 334-340, 345 (по И. А. Лопатину, Гольды и П. П. Шимкевичу, Материалы для изучения шаманства у гольдов, Хабаровск, 1896). Содержание книги Шимкевича кратко передано в статье W. Grube, Das Schamanentum bei den Golden, Globus, 1897, vol. 71, p. 89-93. Подобная церемония отмечена у тунгусов, см. Schirokogorov, Psychomental complex, p. 309. О тибетской церемонии "переноса" души умершего на изображение (чтобы избавить его от воплощения в нижних мирах) см. раздел "Буддизм, ламаизм, тантризм" в главе XII

79. T. Lehtisalo, Entwurt einer Mythologie der Jurak-Samojeden, Helsinki, 1927, p. 133-135. Ibidem, p.135-137 - ритуальные песни самоедских шаманов. Юраки считают, что некоторые люди восходят на Небо после смерти, но их число очень невелико и ограничивается теми, кто был набожным и чистым в своей земной жизни (ibid., p. 138). Посмертное вознесение на Небо засвидетельствовано также в сказках: некий старец, Выриирйе Сееррадеетта, сообщает двум своим женам, что бог (Нум) призывает его к себе и завтра с неба будет свешена железная нить; он взберется по ней в обитель бога (ibid., p. 139). Существуют также варианты влезания по лиане, дереву, канату и т. п.

80. Harva, op. cit., p. 354-355.

81. A. Castren, Nordische Reisen und Forschungen, vol. III, St.-Petersbourg, 1853, p. 147 sq.

82. См. хороший обзор H. M. & N. K. Chadwick The Growth of Literature, vol. III, p. 81 sq. (по работам Радлова и Кастрена). См. также N. Poppe, Zum khalkhamongolischen Heldenepos, "Asia Major", vol. V, 1930, p. 183-213, spec. p. 202 sq. ("Эпос о Болот Хане").

83. Тот же "орфический мотив" встречается у маньчжуров, полинезийцев и жителей Северной Америки.

Примечания к главе 7

1. Forrest E. Clements, Primitive Concepts of Disease (Univ. of Calif, "Publ. in Amer. Archaeology and Ethnology", vol. 32, 1932, p. 185-254), p. 190 sq. См. также I. Paulson, Die Primitiven Seelenvorstellungen, p. 337 sq.; L. Honko, Krankheitsprojectile: Untersuchung uber eine urtumliche Krankheitserklarung, "Folklore Fellows Communications", LXXII, 178, 1959, p. 27.

2. Обо всем этом см. I. Paulson, op. cit., passim.

3. Bogoraz, The Chukchee, p. 332; Jochelson, The Yukaghirs, p. 157.

4. О трех душах у бурятов см. Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus, p. 578 sq., 933, etc.: первая размещена в костях; вторая - которая, вероятно, находится в крови - может покидать тело и летать в виде осы или пчелы; третья, совсем похожая на человека, является своего рода фантомом. После смерти первая душа остается в скелете, вторую пожирают духи, а третья показывается людям как привидение (ibid., p. 585). О семи душах кетов см. B. D. Shimkin, A Sketch of the Ket, p. 166.

5. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 268.

6. Uno Harva, op. cit., p. 268-272, по Баратову; см. Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus, p.582-583. О шаманском сеансе у бурятов см. также L. Stied, Das Schamanentum unter den Burjaten, "Globus", 1887, vol. 52, spec. p. 299 sq., 316 sq; N. Melnikov, Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten der irkutskischen Gouvernements, "Globus", 1899, vol. 75, p. 132-134; W.Schmidt, Der Ursprung, X, p. 375-385; L. Krader, Buryat Religion and Society, p. 330-333.

7. Г. Н. Потанин, Очерки северо-западной Монголии, IV, с. 86-87; Mikhailowski, Shamanism, p. 69-70; Sandschejew, op. cit., p. 580 sq. См. также Mikhailowski, p. 127 sq. (о различных бурятских техниках исцеления).

8. H. von Lankenau, Die Schamanen und das SchamanenWesen ("Globus" XXII, 1872, p. 278-283), p. 281 sq. О ритуальных песнях у телеутов см. Mikhailowski, p. 98.

9. Bogoras, The Chkchee, p. 441.

10. Castagne, Magie et exorcismes chez Kazak-Kirghizes, p. 68 sq., 90 sq., 101 sq., 125 sq. См. также Mikhailowski, p. 98: шаман долго едет на коне по степи, а возвратившись, бьет больного батогом.

11. K. F. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, vol. III, p. 305. К тем же средствам вхождения в экстаз (бубен, гитара) прибегают и в сеансах перед охотой или поимкой жертв, которых жаждут боги (ibid., p. 306). О поиске души ibid., vol. I, p. 31.

12. Karjalainen, vol. II, p. 260.

13. Karjalainen, III, p. 306. Подобный обычай засвидетельствован у остяков из деревни Цингала: приносятся жертвы Санке, шаман съедает три гриба и впадает в транс. Шаманки также используют подобные средства; благодаря интоксикации грибами они входят в транс, наносят визиты Санке и в пении открывают то, что узнали от самого Всевышнего Существа (ibid., p. 307). См. также Jochelson, ibid., vol. II, p. 582-583.

14. Karjalainen, III, p. 315 sq.

15. Karjalainen, III, p. 308.

16. Karjalainen, ibid., p. 310-317.

17. Ibid., p. 318.

18. A. Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 184 - цитирует А. И. Анучина, Очерк шаманства у енисейских остяков, Санкт-Перербург, 1914, с. 28-31; см. также B. D. Shimkin, A Sketch of the Ket, or Enissei Ostyak, p. 169 sq. Обо всем, что касается культурной истории этого народа, см. Kai Donner, Beitrage zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken. О шаманизме у сойотов, населяющих долину Енисея, см. V. Dioszegi, Der Werdegang zum Schamanen bei den Nordostlischen Sojoten, "Acta Ethnographica", VIII, Budapest, 1959, p. 269-291; id., Tuva Shamanism,

"Acta Ethnographica", XI, Budapest, 1962, p. 143-190.

19. A. Ohlmarks, Studien zur Problem des Schamanismus, p. 34, 50, 51, 176 sq. (спуск в Преисподнюю), 302 sq., 312 sq.

20. H. R. Ellis, The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature, Cambridge, 1943, p. 90.

21. A. Ohlmarks, op. cit., p. 57, 75.

22. Mikhailowski, Schamanisme in Siberia, p. 144. О гадании с помощью бубна ibid., p. 148-149. О сегодняшнем лапландском маге и его фольклоре см. T. I. Itkonen, Heidnische Religion und spaterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, p. 116; об обрядах магического исцеления см. J. Quigstad, Lappische Heilkunde, Oslo, 1932; R. Karsten, The Religion of the Samek, p. 68.

23. J. Fritzner (Lappernes Hedenskap og Trolddomskunst) уже в 1877 году, а позже D. Stromback, Sejd. Textstudier i nornosk religionshistoria, Stockholm-Kopenhague, 1935); см. обсуждение этого тезиса в Ohlmarks, Studien, p. 310-350.

24. Венгерский шаманизм вызвал интерес психоаналитика и этнолога Гези Рохейма (Gezy Roheim), который за два дня до смерти опубликовал свой "Венгерский шаманизм" (Hungarian shamanisme); та же проблема затронута и в его посмертном труде "Венгерская и вогульская мифология" (Hungarian and Vogul Mythology, "Monographs of the American Etnnological Society", XXIII, New York, 1954; см. особенно p. 8 sq., 48 sq., 61 sq.). Рохейм считает азиатское происхождение венгерского шаманизма явным. "Весьма любопытно, что его самые поразительные параллели мы находим у самоедов, монголов (бурятов), северных тюркских племен и лапландцев, а не у угров (вогулов и остяков), родственных мадьярам" (Hungarian shamanisme, p. 162). Как хороший психоаналитик, Рохейм не мог удержаться от соблазна объяснить полет и вознесение фрейдовским способом: "...сон о полете является эрекционным сном, [то есть] в этих снах тело представляет пенис. Наш гипотетический вывод состоит в том, что сон о полете является центральным элементом шаманизма" (курсив Рохейма, ibid., p. 154). Рохейм утверждает, что "не существует никакого прямого доказательства того, что тальтос (венгерский шаман) впадает в транс" (ibid., p. 147). Диошеги (Dioszegi) в своем исследовании "Остатки шаманизма в венгерской народной культуре" (Die Uberreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur, "Acta ethnografica", VII, Budapest, 1958, p. 122) прямо оспаривает это утверждение. В этой статье автор приводит резюме обширно документированной книги, посвященной той же проблеме и опубликованной на венгерском языке (A samanhit emleki a magyar nepi muveltsegben, Budapest, 1958). Диошеги показывает, насколько венгерский тальтос отличается от внешне похожих персонажей, которых мы встречаем в близких к Венгрии странах, то есть от румынского соломонара, польского планетника и сербско-хорватского гарабанция. Только тальтос переживает своего рода "шаманскую болезнь" (Die Uberreste, p. 98), "долгий сон" (ритуальную смерть) или "расчленение, связанное с посвящением" (ibid., p. 103 sq., 106 sq.); только тальтос проходит посвящение, имеет особый наряд и бубен, а также впадает в экстаз (ibid., p. 112 sq., 115 sq., 122 sq.). Поскольку все эти элементы мы наблюдаем также у тюркских, угро-финских и сибирских народов, автор приходит к выводу, что этот шаманизм представляет собой магико-религиозный элемент, принадлежащий к оригинальной венгерской культуре. Венгры принесли шаманизм с собой, когда они прибыли из Азии на занимаемую ими сегодня территорию. В работе, посвященной исследованию экстаза венгерского шамана, Янош Балаш (Janos Balasz, A magyar saman reulete, немецкое резюме: Die Ekstaze des ungarischen Schamanen, "Ethnographia", LXV, 3-4, 1954, p. 416-440) подчеркивает переживание "магического тепла".

25. П. И. Третьяков, Туруханский Край, его природа и жители, Санкт-Петербург, 1871, с. 217 и далее; Mikhailowski, p. 67 sq.; Shimkin, p. 169 sq.

26. Mikhailowski, p. 67.

27. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, p. 153 sq.

28. A. Castren, Nordische Reisen und Forschungen. II: Reiseberichte und Briefe ausden Jahren 1845-1849, herausgegeben von A. Schiefner, St.-Petersbourg, 1856, p. 194 sq.; о самоедском шаманизме см. также W. Schmidt, Der Ursprung, III, p. 364-366. См. также V. Dioszegi, Denkmaler der samojedischen Kultur in Schamanismus des ostsajanischen Volker ("Acta ethnographica", XII, 1963, p. 139-178); P. Hajdu, Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen (in V. Dioszegi, ed., Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Volker, Budapest, 1963, p. 161-190).

29. Mikhailowski, p. 144.

30. Castren, op. cit., p. 172 sq.

31. Lehtisalo, Entwurf, p. 153 sq.

32. Ibid., p. 145.

33. Ibid., p. 164.

34. О самоедском культурном комплексе см. Kai Donner, Zu der altesten Beruhrung zwischen Samojeden und Turken,

"Journal de la Societe Finno-Ougrienne", vol. 40, No I, 1924, p. 1-24; Gahs, Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiervolkern, p. 238; W. Schmidt, Der Ursprung, III, p. 334.

35. См., например, Mikhailowski, p. 66.

36. Uno Harva, Die religiosen vorstellungen, p. 545, по Виташевскому; Jochelson, The Yakut, p. 120 sq.

37. W. Schieroszewski, Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, p. 324. Противоречие между утверждениями Виташевского (четырехэтапный сеанс) и Серошевского ("две части", после которых происходит небесное путешествие) кажущееся: по сути, оба наблюдателя сообщают одно и то же.

38. Op. cit., p. 325.

39. Harva, op, cit., p. 545-546.

40. Sieroszewski, p. 326. Подобный обычай мы наблюдаем и у нескольких сибирских и арктических народов, хотя и с различными значениями. Иногда шамана связывают, чтобы он не улетел; зато у самоедов и эскимосов шаман дает себя связать, чтобы показать свои магические способности, поскольку во время сеанса он в итоге всегда развязывается "с помощью духов".

41. Речь идет, безусловно, об экстатическом "вознесении" на Небо. У эскимосов хабакук шаманы также стараются достичь Неба посредством ритуальных прыжков вверх (Расмуссен, цитированный Ольмарксом, Studien, p. 131.). У келантанских менри знахарь подпрыгивает вверх, напевая и бросая зеркальце или ожерелье Всевышнему Богу Кареи (Ivor Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang, p. 120).

42. Sieroszewski, Du chamanisme, p. 326-330. Некоторые ученые выразили сомнения относительно подлинности литургических текстов, записанных Серошевским; см. Jochelson, The Yakut, p. 122.

43. Harva, op. cit., p. 547. Смысл этого обряда не совсем понятен. Кай Доннер утверждает, что самоеды также очищают своих шаманов раскаленными углями в конце сеанса (Harva, ibid.). Вероятно, очищается часть тела, через которую были "впитаны" злые духи, мучившие больного; но зачем нужно очищение шамана по возвращении из небесного путешествия?.. Не идет ли речь на самом деле о старом шаманском обряде "игры с огнем" (см. ниже)?

44. Sieroszewski, ibid., p. 332.

45. Ibid., p. 331.

46. Ibid., p. 332-333.

47. Ibid., p. 333. В данном случае мы имеем дело с явно гибридным жертвоприношением: символическое пожертвование сердца Небесному Существу и излияние крови "низшим" силам (сьядаи и др.). Подобный ритуал существует также у арауканских шаманов.

48. Harva, op. cit., p. 548.

49. Harva, op. cit., p. 549. См. другие описания якутского шаманского сеанса в J. G. Gmelin, Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1734, t. II, Gottingen, 1752, p. 349 sq.; В. Л. Приклонский, О шаманстве у Якутов, 1886 г., "Известия Восточно-Сибирского Отдела Русского Географического Общества", XVII, 1-2, Иркутск, 1886; Sieroszewski, Якуты, Санкт-Петербург, 1896; Jochelson, The Yakut, p. 120 (по Виташевскому). См. также дискуссию в W. Schmidt, Der Ursprung, XI, p. 322-329; ibid., p.329-332, о шаманском лечении бесплодия женщин.

50. Harva, op. cit., 550.

51. Harva, p. 551.

52. Harva, p. 552.

53. Harva, ibid.

54. Однако, как мы увидим ниже, никогда не исключительно: некоторые "избранные" и "привилегированные" после смерти возносятся на Небо.

55. J. G. Gmelin, Reise durch Sibirien, II, p. 44-46, 193-195 и т. д.; Mikhailowski, p. 64-65, 97, etc.; S.Shirokogorov, General Theory of Shamanism among the Tungus, "Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society", vol. 54, Shanghai, 1923, p. 246-249); id., Northern Tunges Migrations in the Far East, ibid., vol. 57, 1926, p. 123-183; id., Versuch einer

Erforschung der Grundlangen des Schamanentums bei den Tungusen, "Baessler-Archiv", vol. 18, II, 1935, p. 41-96 - немецкий перевод статьи, опубликованной по-русски во Владивостоке в 1919 году. Особенно обширный материал собран в S.Shirokogorov, Psychomental Complex of Tungus. См. также W. Schmidt, Der Ursprung, X, p. 578-623.

56. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 322 sq.

57. Ibid., p. 307.

58. Ibid., p. 306.

59. Мы видим здесь явную контаминацию с шаманским путешествием на Небо (примеры которого см. ниже), поскольку шесты, выходящие через дымовое отверстие, символизируют, как известно, axis mundi (Ось Мира), вдоль которой жертвы направляются в наивысшее Небо.

60. Еще одно свидетельство смешения с вознесением на Небо: прыжки вверх означают "магический полет".

61. Shirokogorov, p. 304.

62. Shirokogorov, p. 307.

63. Ibid.

64. Ibid., p. 308.

65. Ibid., p. 309.

66. Shirokogorov, p. 308.

67. См. также Owen Lattimore, Wulakai Tales from Manchuria ("Journal of American Folklore", vol. 46, 1933, p. 272-286), p. 273; A. Hultkrantz, The North American Indian Orpheus Tradition, Stockholm, 1957, p.191.

68. Shirokogorov, op. cit., p. 310-311.

69. Ibid., p. 325.

70. Ibid., p. 313.

71. Обычно их три: ibid., p. 134; I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen, p. 107 sq.

72. Shirokogorov, p. 318. Тунгусские шаманы практикуют также сосание: см. Mikhailowski, p. 97; Shirokogorov, op. cit., p. 313.

73. Согласно Яссеру (J. Yasser, Musical Moments in the Schamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes, "Pro-Musica Quarterly", New York, march-june 1926, p. 4-15, цитировано в Schirokogorov, p. 327), тунгусские мелодии имеют китайское происхождение, что подтверждает гипотезу Широкогорова о сильных сино-ламаистских влияниях на тунгусский шаманизм. См. также H. H. Christensen, K. Gronbech, E. Emsheimer, The Music of the Mongols. Part I: Eastern Mongolia, Stockholm, 1943, p. 13-38, 69-100. О некоторых "южных" комплексах у тунгусов см. также W. Koppers, Tungusen und Miao, "Mitteilungen der Anthropologischen Gessellschaft in Wien", vol. 60, 1930, p. 306-319.

74. Shirokogorov, ibid., p. 364, 332.

75. Ibid., p. 365.

76. Ivan A. Lopatin, A Shamanistic Performance for a Sick Boy, "Anthropos", vol. 41-44, 1946-1949, p.365-368; id., A Shamanistic Performance to Regain the Favour of the Spirit, ibid., vol. 35-36, 1940-1941, p. 352-355. См. также Bronislaw Pilsudski, Der Schamanismus bei den Ainu-Stammen von Sachalin, "Globus", 1909, vol. 95, p. 72-78.

77. Waldemar I. Jochelson, The Yukaghir and Yukaghirized Tungus, p. 162 sq.

78. Jochelson, op. cit., p. 165.

79. Jochelson, p. 157.

80. Ibid., p. 140.

81. W. I. Jochelson, ibid., p. 160. (Те же представления о "вечном возвращении" душ умерших существуют в Индонезии и в других странах мира.) Чтобы определить, кто из предков перевоплотился, юкагиры когда-то гадали на костях шаманов: произносились имена умерших, и кость становилась легкой, когда звучало имя того, кто уже перевоплотился. Еще и сегодня читаются имена перед новорожденным, который улыбается, когда слышит подлинное (ibid., p. 161).

82. Jochelson, op. cit., p. 192 sq.

83. См., например, ibid., p. 200.

84. Ibid., p. 197; бубен называется ялгил - "море" (ibid., p. 195).

85. Ibid., p. 196-199. Мы узнаем классический сценарий путешествия в Ад: стражница порога, собака, переправа через реку. Незачем напоминать здесь все шаманские или другие параллели; к некоторым из этих мотивов мы еще вернемся.

86. Jochelson, The Yukaghir, p. 205 sq.

87. Ibid., p. 210 sq.

88. Ibid., p. 208 sq.

89. Ibid., p. 162.

90. W. I. Jochelson, The Koryak, p. 92, 117.

91. W. I. Jochelson, ibid., p. 93, fig. 40, 41 - наивные рисунки одного коряка, изображающие два шаманских жертвоприношения: в первом случае Калау перехватывает жертву с известными последствиями; в другом жертвенная собака попадает к "Тому, который вверху", и больной исцелен. Жертвы Богу приносят, обращаясь лицом на восток, а жертвы Калау - на запад. (Те же направления жертвоприношений у якутов, самоедов и алтайцев. Только у бурятов направления противоположны: восток для злых Тэнгри, запад для добрых Тэнгри; см. Агапитов и Хангалов, Шаманство у бурят, p. 4; Jochelson, ibid., p. 93).

92. Jochelson, The Koryak, p. 102.

93. Ibid., p. 103, 121.

94. Ibid., p. 301 sq.

95. Ibid., p. 293, 304.

96. Ibid., p. 48.

97. Ibid., p. 49.

98. Ibid., p. 51.

99. Ibid., p. 47.

100. Ibid., p. 103. "Отверстию" в Небе соответствует отверстие в Земле, которое, согласно космологической схеме, характерной для Северной Азии, обеспечивает возможность перехода в Преисподнюю (см. ниже). Переход, который быстро открывается и быстро закрывается, является очень распространенным символом "прорыва уровней" и часто упоминается в рассказах о посвящении. См. Ibid., корякскую сказку, в которой девушка дает себя проглотить чудовищу-людоеду, чтобы быстрее спуститься в Ад и возвратиться на землю прежде, чем "дорога умерших" закроется за всеми остальными жертвами каннибала. Эта сказка поразительно связно сохраняет несколько мотивов посвящения: переход в Ад через желудок чудовища; поиск и спасение невинных жертв; проход в потусторонний мир, открывающийся и закрывающийся на несколько мгновений.

101. Jochelson, The Koryak, p. 48.

102. Waldemar G. Bogoras, The Chukchee, p. 374, 413.

103. Bogoras, ibid., p. 413.

104. Ibid., p. 421.

105. Ibid., p. 425.

106. Ibid., p. 426.

107. Традиция восхождения на Небо особенно живуча в чукотских мифах. См., например, историю юноши, который женился на небесной фее ("sky-girl") и попал на Небо, вскарабкавшись по крутой горе: W. G. Bogoras, Chukchee Mythology, "Memoirs of the Amer. Museum of Natural Hystory, XII, Jesup North Pacific Expedition", VIII, Leyde-New York, 1910-1912, p. 107.

108. Bogoras, The Chukchee, p. 331.

109. Ibid., p. 434.

110. Ibid., p. 441.

111. Ibid., p. 438.

112. Bogoras (ibid., p. 435 sq.) считает, что можно объяснить "посторонние голоса" чревовещанием чукотских шаманов. Но его фонограф зарегистрировал все эти "голоса" точно так, как они были услышаны присутствующими, - то есть доносились из-за двери или из углов комнаты, а не издавались шаманом. Запись "показала очень четкую разницу между голосом шамана, доносящимся издали, и голосами "духов", говорившими, казалось, прямо в рупор аппарата" (p. 436). Позже мы опишем несколько других демонстраций магических способностей чукотских шаманов. Как мы уже говорили, проблема "подлинности" шаманских явлений выходит за рамки нашей книги. См. анализ и смелую интерпретацию таких явлений в E. de Martino, Il mundo magico. Prolegomena a una storia del magismo, Torino, 1948, passim (чукотские факты p. 46 sq.). О "шаманских фокусах" см. также Mikhailowski, ibid., p. 137.

113. Bogoras, The Chukchee, p. 438 sq.

114. Ibid., p. 440 - откровения души одной старой девы.

115. Ibid., p. 441.

116. Ibid., p. 463. Считается, что шаман открывает череп больного и снова вставляет туда душу, которую он только что поймал в облике мухи; но можно также внедрить душу через рот, через пальцы, например через большой палец ноги (см. Bogoras, ibid., p. 333). Человеческая душа обычно появляется в облике мухи или пчелы. Но, как и другие сибирские народы, чукчи знают несколько душ: после смерти одна из них улетает на Небо с дымом костра, другая нисходит в Ад, где продолжает свое существование точно так же, как она жила здесь, на земле (ibid., p. 334 sq).

117. Bogoras, The Chukchee, p. 465.

118. Ibid., p. 475.

119. Ibid., p. 445.

120. Ibid.

121. Ibid., p. 444.

122. Ibid., p. 443.

123. Что касается гадания, то им занимаются как шаманы, так и обычные люди. Наиболее распространенным способом является подвешивание какого-либо предмета к концу нити, как у эскимосов. Используется также гадание по голове или ноге человека; последний способ особенно популярен у женщин, например у американских эскимосов и камчадалов; см. Bogoras, ibid., p. 484 sq.; F. Boas, The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay, "Bulletin of the Amer. Museum of Natural History", vol. XV, part I, 1901, p. 135, 163. О гадании на лопатке оленя см. Bogoras, The Chukchee, p. 487 sq. Как мы помним, этот способ распространен по всей Средней Азии, а также зафиксирован в протоисторическом Китае (см. выше). Нет необходимости при изучении традиций и шаманских техник каждого народа отмечать все его способы гадания. Обычно они похожи друг на друга. Но полезно помнить, что идеологический фундамент гадания во всей Северной Азии составляют верования в "воплощение" духов, - и это справедливо также для большей части Океании.

124. Bogoras, ibid., p. 448 sq.

125. Jochelson, The Koryak, p. 52.

Примечания к главе 8

1. О проблеме священного пространства и Центра см. Eliade, Traite..., p. 315 sq.; id., Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952, p. 33 sq.; id., Centre du monde, temple, maison, "Le symbolysme cosmique des monuments religieux", Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, passim.

2. U. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 178 sq., 189 sq.

3. W. Sieroszewski, Du chamanisme d'apres les croyances des Yakoutes, p. 215.

4. Harva, op. cit., p. 34. Похожие идеи мы находим также у евреев - Исаия, 40 и т. д.; см. R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Munich, 1910, II, p. 601 sq., 619 sq.

5. Harva, Der Baum des Lebens, p. 11; id., Die religiosen Vorstellungen, p. 35. P. Ehrenreich (Die allgemeine Mythologie, "Mythologische Bibliothek", IV, I, Leipzig, 1910, p. 205) замечает, что эта мифо-религиозная идея доминирует во всем северном полушарии. Это еще одно выражение широко распространенного символизма проникновения на Небо через "узкие ворота": расщелина, соединяющая два космических уровня, расширяется только на мгновение, и герой (или посвященный, шаман и т. п.) должен использовать это парадоксальное мгновение, чтобы проскользнуть в "потусторонний мир".

6. См. Harva, Der Baum des Lebens, p. 12 sq.; Die religiosen Vorstellungen, p. 38 sq. Rudolf von Fulda (Translatio S. Alexandri) называет саксонский Ирминсул universalis columna, quasi sustinens omnia - мировой столб, как бы поддерживающий все. Скандинавские лапландцы заимствовали это понятие от древних германцев: Полярную Звезду они называли "Столпом Неба" или "Мировым Столпом". Ирминсул сравнивали даже с колоннами Юпитера. Подобные идеи сохранились до сих пор в фольклоре Юго-Восточной Европы - см., например Coloana Ceriului у румын (см. A. Rosetti, Colindele Romanilor, Bucarest, 1920, p. 70 sq).

7. Эта же идея известна угорским и тюрко-монгольским народам; см. Harva, Der Baum des Lebens, p.23sq.; Die religiosen Vorstellungen, p. 40 sq. Ср. также Иов. 38,31; индийскую скамбху (Атхарва Веда, X, 7, 35; и т. д.).

8. Thalbitzer, Cultic Games and Festivals in Greenland (Congres des Americanistes, "Compte rendu de la XXI-e session, 2-e partie", Goteborg, 1924, p. 236-255), p. 239 sq.

9. Харва, ibid., p. 46. Ср. разноцветные лоскутки, используемые в шаманских церемониях или жертвоприношениях и всегда обозначающие символический переход через небесные страны.

10. См. материалы, собранные Шмидтом: W. Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee, VI, Munster, 1935, p.67 sq.; ibid., XII, p. 471 sq., а также замечания этого автора, Der heilige Mittelpfahl des Hauses ("Anthropos", 1940-41, vol. 35-36, p. 966-969), p. 966.

11. См., например, Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, II, p. 48 sq. Вспомним, что вход в подземный мир расположен точно под "Центром Мира" (См. Harva, Der Baum des Lebens, p. 30-31, fig. 13 - якутский диск с отверстием в середине). Ту же символику мы встречаем и на древнем Востоке, в Индии, в греко-латинском мире и т. д.; см. M. Eliade, Cosmologie si alchimie babiloniana, p. 35; A. K. Coomaraswamy, Svayamatrnna: Janua Coeli, "Zalmoxis", II, 1939, p. 3-51.

12. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 53.

13. W. G. Bogoraz, The Chukchee, p. 331; Jochelson, The Koryak, p. 301. Ту же идею мы встречаем у индейцев Черных Стоп, см. Alexander, North American Mythology ("Mythology of All Races", X, Boston & London, 1916), p. 95 sq. См. также сравнительную таблицу Северной Азии и Северной Америки в Jochelson, The Koryak, p. 371.

14. А. В. Анохин, Материалы по шаманству, с. 9.

15. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 54.

16. W. Schmidt, Der heilige Mittelpfahl, p. 967, цитирующий Der Ursprung, VII, p. 53, 85, 165, 449, 590 sq.

17. Вопрос об эмпирическом "происхождении" таких представлений (например, структура Космоса строится по образцу определенных материальных элементов жилища, возникших, в свою очередь, по необходимости адаптации к среде и т. д.) поставлен некорректно и поэтому бесплоден. Ведь для "первобытных" людей вообще нет четкой разницы между "естественным" и "сверхъестественным", между эмпирическим предметом и символом. Предмет

становится "самим собой" (то есть обретает какую-то ценность) в той мере, насколько он участвует в некотором "символе"; действие приобретает значение тогда, когда оно повторяет архетип и т. д. Во всяком случае, эта проблема "происхождения" ценностей относится скорее к философии, чем к истории; приведем лишь один пример: разве тот факт, что открытие первых геометрических законов диктовалось необходимостью орошения дельты Нила, может оказать какое-либо влияние на признание или непризнание этих законов?

18. Karjalainen (Die religion der Jugra-Volker, II, p. 42 sq.) ошибочно считает, что эти столбы служили для привязывания жертвы. В действительности, как показал Харва (Хольмберг), этот столб называется "семь раз поделенным Человеком-Отцом"; точно так же к Санке, небесному богу, обращаются "Великий Человек, семь раз поделенный, Санке, Отче, мой Человек-Отец, смотрящий в три стороны" и т. д. (U. Harva, Finno-Ugric and Siberian Mythology, p. 338). Столп иногда обозначается семью надрезами; салимские остяки, принося кровавые жертвы, делают на колу семь надрезов (там же, p. 339). Этот ритуальный кол соответствует "чистому Серебряному Святому Столбу, разделенному на семь частей" из вогульских легенд, к которому сыновья Бога привязывают своих лошадей, когда посещают своего Отца (ibid., p. 339-40).

19. Мы здесь видим хорошо известный в истории религий процесс замещения, который находит свое подтверждение и в других религиях сибирского региона. Так, например, столб, служивший сначала местом жертвоприношений небесному богу Нуму, становится у юраков-ненцев священным предметом, которому они приносят кровавые жертвы; см. A. Gahs, Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiervolkern, p. 240. О космологическом значении числа 7 и его роли в шаманских ритуалах см. ниже, раздел "Мистические числа 7 и 9" в этой главе.

20. M. Eliade, Traite, p. 372 sq.; Le Mythe de l'eternel retour. Archetypes et repetition (Paris, 1949), p. 119 sq.

21. Radlov, Aus Sibirien, 2, p. 6.

22. Uno Harva, Der Baum des Lebens, p. 41, 57; id., Finno-Ugric (and) Siberian Mythology, p. 341; id., Die Religiosen Vorstellungen, p. 58 sq.

23. W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, Nach den Quellen dargestellt, Bonn-Leipzig, 1920, p. 15.

24. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 63.

25. С. Н. Потанин, Очерки, IV, с. 228; Uno Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 62. На греческих монетах змей намотан тремя кольцами вокруг пупка (ibid., p. 63).

26. A. Jeremias, Handbuch, p. 130; Eliade, Le Mythe de l'eternel retour, p. 31 sq. Об иранских верованиях см. A. Christensen, Les Types du premier homme et de premier roi dans l'historie legendaire des Iraniens, II, Uppsala-Leyde, 1934, p. 42.

27. Th. Dombart, Der Sacralturm, I: Ziqqurat, Munich, 1920, p. 34.

28. Th. Dombart, Der babylonische Turm, Leipzig 1930, p. 5 sq.; M. Eliade, Cosmologie si alchimie babiloniana, Bucarest, 1937, p. 31 sq. О символизме зиккурата см. A. Parrot, Ziggurats et Tuor de Babel, Paris, 1949.

29. P. Mus, Barabudur. Esquisse d'une historie du Buddhisme fondee sur la critique archeologique des textes, 2 vol., Hanoi, 1935, I, p. 356.

30. W. Foy, Indische Kultbauten als Symbole des Gotterberges, "Festschrift Ernst Windisch zum Siebzigsten Geburstag am 4 September, Leipzig, 1914, p. 213-216; Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 68; R. von Heine-Geldern, Weltbild und Bauform in Sudostasiens, "Wiener Beitrage zur Kunst und Kulturgeschihte Asiens", IV, 1930, p. 48 sq.; H. G. Quaritch Wales, The Mountain of God: a Study in Early Religion and Kingship, London, 1953, passim.

31. P. Mus, Barabudur, I, p. 117 sq., 292 sq., 351 sq., 385 sq. и т. д.; J. Przyluski, Les sept terrasses de Barabudur ("Harvard Journal of Asiatic Studies", july, 1936, p. 251-256); A. Coomaraswamy, Elements of Buddhist Iconography, Cambridge Mass, 1935; M. Eliade, Cosmologie si alchimie babiloniana, p. 43 sq.

32. Eric Burrows, Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion, "The Labyrinth", ed. S. H. Hook, London, 1935, p. 51, 62, n. 1.

33. Цитируется в A. Wensinck, The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth, Amsterdam, 1916, p. 15. Burrows (op. cit., p. 54) упоминает другие тексты.

34. A. Wensinck, op. cit., p. 22; M. Eliade, Cosmologie, p. 34 sq. Представление о том, что Голгофа находится в Центре Мира, сохранилось в фольклоре восточных христиан, например украинцев - см. Uno Harva (Holmberg), Der Baum des Lebens, p. 72.

35. M. Eliade, Cosmologie, p. 31 sq; Traite, p. 315 sq.; Le Mythe de l'eternel retour, p. 30 sq.

36. P. Mus, Barabudur, I, 354 sq. et passim; A. Jeremias, Handbuch, p. 113, 142; M. Granel, La Pensee chinoise, Paris, 1934, p. 323 sq.; A. J. Wensinck, Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia, Amsterdam, 1921, p. 25 sq.; Birger Pering, Die deflugelte Scheibe, "Archiv fur Orientforschung", VIII, 1935, p. 281-296; Eric Burrows, Some Cosmological Patterns, p. 48 sq.

37. Основные сведения и библиографию см. в Traite..., p. 239 sq., 281 sq.

38. См., например, рисунок на бубне алтайского шамана: Harva, Die religiosen Vorstellungen, fig. 15. Шаманы иногда используют "перевернутое дерево", которое устанавливают возле своих жилищ для их защиты; см. E. Kagarow, Der Umgekehrte Schamanenbaum, "Archiv fur Religionswissenschaft, 27, 1929, p. 183-185. "Перевернутое дерево" является, конечно, мифическим представлением Вселенной; см. Coomaraswamy, The Inverted Tree ("The Quarterly Journal of the Mythic Society", Bangalore, vol. 29, No 2, 1938, p. 1-38), с богатой индийской документацией; Eliade, Traite..., p. 240 sq., 281. Тот же символизм сохранился в христианских и исламских традициях: ibid., p. 240; A. Jacoby, Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten, "Zeitschrift fur Missionskunde und Religionswissenschaft", vol. 43, 1928, p. 78-85; Carl-Martin Edsman, Arbor inversa, "Religion och Bibel", III, Uppsala, 1944, p. 5-33.

39. Radlov, Aus Sibirien, II, p. 7.

40. Harva (Holmberg), Der Baum des Lebens, p. 52; id., Die religiosen Vorstellungen, p. 70. Бог Один также привязывает своего коня к Иггдрасилю; см. Traite, p. 242. О мифическом ансамбле конь-дерево (столб) в Китае см. Hentze, Fruhchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, Anvers, p. 123-130.

41. H. Bergema, De Boom des Lebens in Schrift en Historie, Hilversum, 1938, p. 539 sq.

42. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 71.

43. Uno Harva (Holmberg), Finno-Ugric and Siberian Mythology, p. 356 sq.; Die religiosen Vorstellungen, p. 72 sq. Мы уже упоминали о возможном иранском образце: Древо Гаокерена расположено на острове на озере Вурукаша, возле которого находится огромная ящерица, сотворенная Ариманом (см. выше, примеч. 24 к гл. IV). Что касается монгольского мифа, то он, несомненно, имеет индийское происхождение: замбу = джамбу. Ср. также Древо Жизни (= Космическое Древо) в китайской традиции, которое растет на горе, а корни его достигают Преисподней: C. Hetze, Le culte de L'ours ou du tigre et le t'ao-t'ie, "Zalmoxis", I, 1938, p. 57; id., Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den fruhchinesischen Kulturen, p. 24 sq.

44. Eliade, Traite, p. 239 sq.

45. Или иногда Млечный Путь; см., например, Y. H. Toivonen, Le Gros Chene des chants populaires finnois, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", LIII, 1946-1947, p. 37-77.

46. M. Eliade, Traite, p. 241.

47. Uno Harva (Holmberg), Die religiosen Vorstellungen, p. 75 sq.; id., Der Baum des Lebens, p. 57. sq. О палеовосточных прототипах этого мифического мотива см. Eliade, Traite, p. 247 sq.; G. R. Levy, The Gate of Horn, p. 156, n. 3. О мотиве Древа-Богини (= Первой Женщины) в мифологиях Америки, Китая и Японии см. C. Hentze, Fruhchinesische Bronzen, p. 129.

48. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 77.

49. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 84, 166 sq.

50. В Небе есть дерево, на котором находятся дети; бог собирает их и бросает на землю (H. Baumann, Lunda. Bei Bauern und Jagern in Inner-Angola, Berlin, 1935, p. 95); об африканском мифе о происхождении людей от деревьев см. id., Schopfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischenVolker, Berlin, 1936, p. 224; сравнительные материалы - Eliade, Traite, p. 259 sq. Первая пара Предков родилась, по верованиям даяков, от Древа Жизни (H. Scharer, Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Sud-Borneo, p. 57; см. также ниже. Следует, однако, заметить, что представление о душе (ребенке) - птице - Мировом Древе наиболее характерно для Средней и Северной Азии.

51. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 85. О значении этого символизма см. Eliade, Traite, p. 252 sq. Материалы: A. J. Wensinck, Tree and Bird...; Hentze, Fruhchinesische Bronzen, p. 129.

52. G. Wilke, Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vogel in der vorgeschichtlichen Kunst, "Mannus-Bibliothek", XIV, Leipzig, 1922, p. 73-99.

53. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 72.

54. Ibid., p. 172.

55. J. Warneck, Die Religion der Batak, Gottingen, 1909, p. 49 sq.

56. G. Widengren, The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book, Uppsala и Leipzig, 1950; id., The King and the Tre of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala, 1951.

58. О древности, логике и значении космологических концепций, основанных на трехчастной схеме, см. A. K. Coomaraswamy, Svayamatranna: Janua Coeli, passim.

59. О религиозных и космологических значениях чисел 7 и 9 см. W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 91 sq., 423, etc. Харва же (Die religiosen Vorstellungen, p. 51 sq., etc.) считает число 9 более поздним. Он полагает также, что девять небес являются поздней концепцией, производной от идеи девяти планет, засвидетельствованной в Индии, но имеющей иранское происхождение (ibid., p. 56). В любом случае речь идет о двух различных религиозных комплексах. Разумеется, в контекстах, где число 9 явно выражает квадрат числа 3, вполне логично считать его более древним, чем число 7. См. также F. Rock, Neunmalneun und Siebenmalsieben, "Mitteilungen der anthropologischen Gesselschaft in Wien", LX, Wien, 1930, p. 320-330, passim; H. Hoffmann, Quellen zur Gesehichte der tibetischen Bon-Religion, p. 150, 153, 245; A. Friedrich und G. Buddruss, Schamanengeschichten aus Sibirien, p. 21 sq., 96 sq., 101 sq., etc.; W Schmidt, Der Ursprung, XI, p. 713-716.

60. Материалы, с. 9.

61. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 50.

62. Radlov, Aus Sibirien, II, p. 6 sq.

63. Harva, ibid., p. 52.

64. Radlov, ibid., p. 7 sq.

65. Материалы, с. 9.

66. См. также анализ этих двух космологических концепций в W. Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 84 sq., 135 sq., 172 sq., 449 sq., 480 sq. и т. д.

67. Вероятно (Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volker, II, p. 305 sq.), эти имена были заимствованы у татар вместе с представлением о семи небесах.

68. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 162, по Припузову и Приклонскому. Серошевский утверждает, что у Бай Бояная, якутского бога охоты, есть семь товарищей, из которых трое благожелательны, а двое неблагожелательны к охотникам (Du chamanisme, p. 303).

69. Harva, ibid., p. 162 sq.

70. Ibid., p. 164.

71. Ibid., p. 52.

72. G. Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus, p. 939 sq.

73. Harva, p. 165.

74. Eliade, Traite, p. 63 sq.

75. A. Gahs, Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer, p. 237; id., Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvolkern ("Semaine d'Ethnologie Religieuse", IV-e session, 1925, Paris, 1926, p. 217-232), p. 220.

76. Lehtisalo, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, p. 67, 77 sq., 102. Об этих идолах с семью лицами см. также Kai Donner, La Siberie, p. 222 sq.

77. Mikhailowski, Shamanism, p. 84.

78. Kai Donner, La Siberie, p. 223.

79. Lehtisalo, Entwurf, p. 147.

80. Karjalainen, Die Religion der Jugra-Volken, II, p. 278, III, p. 306; Itkonen, Heidnische Religion und spatere Aberglaube bei den finnischen Lappen, p. 149. У остяков Цингалы больной кладет на стол хлеб с семью надрезами и жертвует его Санке (Karjalainen, III, p. 307).

81. Itkonen, p. 159.

82. Lehtisalo, p. 147.

83. Karjalainen, III, p. 311.

84. Josef Haekel, Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus ("Archiv fur Volkerkunde", I, Wien, 1947, p. 95-163), p. 136.

85. Harva, Die religiosen Vorstellungen, p. 54.

86. У угро-финнов Преисподняя также имеет семь этажей, но эта идея не кажется оригинальной: см. Karjalainen, II, p. 318.

87. Суть проблемы уже изложена в сжатом и смелом синтезе P. Laviosa-Zambotti, Les Origines et la diffusion de la civilisation, trad. fr., Paris, Payot, 1949, p. 337 sq. О древнейшей истории Индонезии см. G. Coedes, Les Etats hindouises d'Indochine et d'Indonesie, Paris, 1948, p. 67 sq.; H. G. Quaritch Wales, Prehistory and Religion in South-East Asia, особенно p. 48 sq., 109 sq.

88. Schebesta, Les Pygmees, p. 156 sq.

89. Ivor H. N. Evans, Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula, p. 156. Шинои (у Шебеста - сенои) являются одновременно душами и духами Природы, посредниками между Богом (Тата Та Педн) и людьми (Schebesta, p. 152 sq.; Evans, Studies, p. 148 sq.

90. W. Gaerte, Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome, "Anthropos", IX, 1914, p. 956-979. Что касается проблемы подлинности и архаичности культуры пигмеев (этот тезис активно защищают W. Schmidt и O. Menghin), то, как известно, она еще не решена: противоположную точку зрения см. Laviosa-Zambotti, op. cit., p. 132 sq. Независимо от этого, не подлежит никакому сомнению, что современные пигмеи, хотя их и затронула более высокая культура соседей, еще сохраняют много архаических черт; этот консерватизм находит свое подтверждение прежде всего в религиозных верованиях, сильно отличающихся от верований их более развитых соседей. Поэтому мы считаем обоснованным причислить космологическую схему и миф об Оси Мира к остаткам исконной религиозной традиции пигмеев.

91. Ломка костей и выворачивание глаз напоминает нам инициационные обряды, имеющие целью превращение кандидата в "духа". О райском "Острове Плодов" у семангов, сакаев, джакунов см. W. W. Skeat & C. O. Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, London, 1906, II, p. 207, 209, 321. См. также ниже, примеч. 95.

92. Evans, Studies, p. 157; Schebesta, Les Pygmees, p. 157-158; id., Jenseitsglaube der Semang auf Malakka, "Festschrift. Publication d'hommage offerte au P[ere] W. Schmidt", ed. W. Coppers, Wien, 1928, p.635-644.

93. Evans, Studies, p. 209, n. 1.

94. Evans, Studies, p. 208. Взвешивание души и ее очищение огнем являются восточными идеями. В Преисподней сакаев видны сильные, вероятно недавние влияния, которые пришли на смену автохтонным представлениям о потустороннем мире.

95. Это очень распространенный миф о "рае", где жизнь длится без конца, вечно начинаясь сначала. Ср. Тума, остров духов (= умерших) меланезийцев Тробриана: "Когда (духи) считают, что они слишком стары, то сбрасывают сморщенную кожу и выходят из нее с гибким телом и здоровыми зубами, полные жизни. Таким образом, для них жизнь является вечным возрождением молодости с ее неотъемлемыми спутниками - любовью и удовольствиями" (B. Malinowski, La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Melanesie, trad. fr. Paris, 1930, p. 409; id., Myth in Primitive Psychology, London-New York, 1926, p. 80 sq. (Myth of Death and the recurrent cycle of Life).

96. По мнению Эванса (Studies, p. 264), они принадлежат к малайской расе, представляя, однако, более раннюю волну (прибывшую с Суматры), чем сами малайцы.

97. Ibid., p. 266-267.

98. Протомалайской расы и коренные жители острова: Evans, Studies, p. 3.

99. Ibid., p. 33 sq.

100. H. Scharer, Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Sud-Borneo, "Cultureel Indie", IV, Leyde, 1942, p. 73-81, особенно p. 78; id., Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Sud-Borneo, p.31 sq. См. также W. Munsterberger, Ethnologische Studien an Indonesischen Schopfungsmythen. Ein Beirtag zur Kulturanalyse Sudostasiens, Haag, 1939, особенно p. 143 sq. (Borneo); J. G. Roder, Alahatala. Die Religion der Inlandstamme Mittelcerams, Bamberg, 1948, p. 33 sq., 63 sq., 75 sq., 96 sq. (Ceram).

101. Scharer, Die Gottesidee, p. 35 sq.

102. Ibid., p. 37 sq.

103. Scharer, ibid., p. 34.

104. Scharer, ibid., p. 76 sq. и вклейки I-II.

105. Alfred Steinmann, Das kultische Schiff in Indonesien ("Jahrbuch fur prahistorische ethnographische Kunst", XIII-XIV, Berlin, 1939-1940, p. 149-205), p. 163; id., Eine Geisterschiffmalerei aus Sudborneo, "Jahrbuch des Bernischen Historischen Museum in Bern", XXII, 1942, p. 107-112.

106. A. Steinmann, Das kultische Schiff, p. 163.

107. A. Steinmann, ibid., p. 163. В Японии мачта и дерево еще и сегодня считаются "дорогой богов"; см. A. Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, p. 727-728, n. 10.

108. Steinmann, ibid., p. 189.

109. Но, как и следовало ожидать, многие умершие достигают Неба: E. M. Loeb, Sumatra, p. 75. О многообразии посмертных путей см. ниже, главу X, раздел ""Лодка умерших" и шаманская лодка".

110. E. M. Loeb, Sumatra, p. 74-78.

111. Как мы уже неоднократно отмечали - и будем уточнять в дальнейшем, - это явление распространено во всем малайском мире. Ср., например, исламские влияния у тораджей: E. M. Loeb, Shaman and Seer, p. 61; сложные индийские влияния на малайцев: J. Cuisinier, Danses magiques de Kelantan, p.16, 90, 108 и т. д.; R. O. Windstedt, Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic, London, 1925, особенно p. 8 sq., 55 sq., et passim (исламские влияния, p. 28 sq., et passim); id., Indian Influence in the Malay World, "Journal of the Royal Asiatic Society", III-IV, 1944, p. 186-196; Munsterberger, Ethnologische Studien, p. 83 sq., индийские влияния в Индонезии; индуистические влияния в Полинезии: E. S. C. Handy, Polynesian Religion, "Berenice P. Bishop Museum Bulletin", 4, Honolulu, 1927, passim; Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 303 sq.; W. E. Muhlmann, Arioi und Mamaia. Eine Ethnologische, religionssoziologische und historische Studie uber Kultbunde, Wiesbaden, 1955, p. 177 sq. (индусские и буддистские влияния в Полинезии). Не нужно, однако, забывать, что эти влияния преимущественно модифицировали только выражение магико-религиозной жизни; во всяком случае, они не создали больших мифо-космологических схем, которые интересуют нас в данной работе.

112. E. M. Loeb, Sumatra, p. 124.

113. E. M. Loeb, Sumatra, p. 150 sq. Автор замечает (p. 154) сходство между этим комплексом адской мифологии жителей Ниаса и идеями индийского народа нагов. Это сравнение можно расширить и на другие коренные народы Индии; речь идет об остатках того, что называется австроазиатской цивилизацией, к которой относятся доарийские и додравидские народы Индии и некоторые коренные народы Индокитая и Островной Индии. О некоторых характерных ее чертах см. Eliade, Joga, p. 340 sq.; Coedes, Les Etats hindouises, p. 23 sq.

Примечания к главе 9

1. W. Thalbitzer, Parallels within the Culture of the Arctic Peoples, "Annaes de XX Congresso International de Americanistas", vol. I, Rio de Janeiro, 1925, p. 283-287; Fr. Birket-Smith, Ueber die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturenwicklung, "Anthropos", vol. 25, 1930, p. 1-23; Paul Rivet, Los Origines del hombre americano, Mexico, 1943, p. 105. Были попытки даже найти лингвистическое родство между эскимосским языком и среднеазиатскими диалектами, см., например, Aurelien Sauvageot, Eskimo et Ouralien, "Journal de la Societe des Americanistes", Nouvelle Serie, vol. XVI, Paris, 1924, p. 279-316, но эта гипотеза еще не получила признания специалистов.

2. Knud Rasmussen, Die Thulefahrt, Frankfurt, 1926, p. 145 sq. Шаманы как посредники между людьми и Силой [Sila] (Космократ, Господь Вселенной) особенно почитают этого Великого Бога, пытаясь войти с ним в контакт путем концентрации и медитации.

3. W. Thalbitzer, The Heathen Priests of East Greenland, p. 457; Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 109; id., Intellektual Culture of the Copper Eskimos, p. 28 sq.; E. M. Weyer, The Eskimos, p. 422, 437 sq.

4. См., например, Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 133 sq., 144 sq.

5. Считается, что душа больного отправляется в страны, богатые всякого рода сакральностью: великие космические страны ("Луна", "Небо"), места, посещаемые умершими, источники жизни ("страна медведей", как у гренландских эскимосов, см. W. Thalbitzer, Les Magiciens esquimaux, p. 80 sq.).

6. Knud Rasmussen, The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture, "Report of the Fifth Thule Expedition", VIII, 1-2, Kopenhague, 1931, p. 299 sq.; G. Holm (в Thalbitzer, ed., The Ammassalik Eskimo: Contribution to the Ethnology of the Greenland Natives, I, Kopenhague, 1914, p. 1-147), p. 96 sq. О путешествии эскимосов Баффиновой Земли на Луну см. ниже. Удивительно, но у медных эскимосов совершенно отсутствуют эти традиции относительно экстатических путешествий шаманов; см. Knud Rasmussen, Intellectual Culture of the Coppers Eskimos, p. 33.

7. Rasmussen, Iglulik Eskimos, p. 131 sq.; id., Netsilik Eskimos, p. 295.

8. Rasmussen, The Netsilik Eskimos, p. 299.

9. Rasmussen, Die Thulefahrt, p. 168 sq.

10. См. пространное описание такого рода сеанса: Rasmussen, Intellectual Culture of the Copper Eskimos, p. 34 sq.; см. также обстоятельный комментарий в Ernesto de Martino, Il Mondo Magico, p. 148-149.

11. См., например, Knud Rasmussen, The Netsilik Eskimos, p. 294; E. M. Weyer, The Eskimos, p. 437 sq.

12. Thalbitzer, Les Magiciens esquimaux, p. 102.

13. Rasmussen, Iglulik..., p. 129-131.

14. См., например, Rasmussen, Nestlik..., p. 315 sq.

15. Rasmussen, ibid.

16. E. W. Nelson, The Eskimo about Bering Strait ("18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1896-1897, I, Washington, 1899, p. 19-518), p. 433 sq.

17. Franz Boas, The Central Eskimo, p. 598 sq. Освобождение шамана от крепко связывающих его пут представляет одну из многих парапсихологических проблем, которые мы здесь не можем рассматривать. С принятой нами точки зрения - то есть с точки зрения истории религий - освобождение от пут, подобно многим другим шаманским "чудесам", свидетельствует о том состоянии "духа", которого шаман, как считается, достигает через посвящение.

18. Rasmussen, Iglulik..., p. 144.

19. Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 459.

20. Rasmussen, Iglulik..., p. 124.

21. Rasmussen, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 124 sq.; см. также Erland Ehnmark, Anthropomorphism and Miracle. Uppsala - Leipzig, 1939, p. 151 sq.

22. Rasmussen, Iglulik..., p. 141 sq.

23. John Swanton, Shamans and Priests (in: J. H. Steward, Handbook of American Indians North of Mexico, "Bulletin of the Bureau of American Ethnology", 30, I-II, 2 vol., Washington, 1907, 1910), II, p. 522-524.

24. Willard Z. Park, Shamanism in Western North America, p. 9.

25. Clark Wissler, The American Indians, New-York, 1922, 2 ed., p. 200 sq.

26. Park, Shamanism, p. 10.

27. Об этом обряде см. Park, ibid., p. 62 sq., 139 sq.

28. Ibid., p. 44.

29. Ibid., p. 57; см. также ниже.

30. Albert Reagan, Notes on the Indians of the Fort Apache Region ("American Museum of Natural History, Anthropological Papers", XXXI, 5, New York, 1930, p. 281-345), p. 319, цитирован и переведен на франц. яз. в Marselle Bouteiller, Chamanisme et guerison magique, p. 160.

31. См., например, M. E. Opler, The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology, "Journal of Amer. Folklore", vol. 59, 1946, p. 268-281.

32. F. E. Clements, Primitive Concepts of Desease ("Univ. of California, Publ. in Amer. archaeology and anthropology", vol. 32, 1932, n. 2, p. 185-252), p. 193 sq. См. также William W. Elmendorf, Soul Loss Illness in Western North America, "Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists", ed. Sol Tax, III, Chicago, 1952, p. 104-114; A. Hultkrantz, Conceptions of the Soul among North American Indians: A Study in Religious Ethnology, Stockholm, 1953, p. 449 sq.

33. Park, Shamanism, p. 41.

34. Ibid., p. 43.

35. Bouteiller, op. cit., p. 106.

36. Park, p. 46; Bouteiller, p. 111 sq.

37. Park, p. 48 sq.

38. См., например, материалы, собранные Marcelle Bouteiller, op. cit., p. 134, n. I. См. также ibid., p. 128 sq. См. Roland Dixon, Some Aspekts of the American Shaman, "Journal of Amer. Folklore", 1908, vol. 21, p. 1-12; Frederick Johnson, Notes on Micmac Shamanism, "Primitive Man", XVI, 1943, p. 53-80; M. E. Opler, Notes on Chiricahua Apache Culture: I. Supernatural Power and the Shaman, "Primitive Man", XX, 1947, p. 1-14.

39. Согласно Willard Z. Park, Paviotso Shamanism, "Amer. Anthropologist", 1934, vol. 36, p. 98-113; id., Shamanism in Western North America, p. 50 sq.

40. Park, Shamanism, p. 50.

41. Ibid., p. 52.

42. Park, ibid., p. 55 sq.

43. Ibid., p. 59.

44. Ibid., p. 60 sq.

45. Ibid., p. 61 sq.

46. Jaime de Angulo, La Psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le Chamanisme, "Anthropos", 23, 1928, p.561-582.

47. Ibid., p. 570.

48. Jaime de Angulo, op. cit., p. 567-568.

49. Ibid., p. 569.

50. Ibid., p. 563.

51. Ibid., p. 574.

52. Ibid., p. 575-577.

53. Franz Boas, The Shushwap, in The Indians of British Columbia: Lku'ngen, Nootka, Kwakiutl, Shushwap (British Association for the Advancement of Science, "Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada", 1890, publ. 1891), p. 553-715.

54. J. Teit, The Thompson Indians of British Columbia, p. 363 sq.; M. Eells, A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory, Chicago, 1880, p. 677 sq., цитировано в Frazer, Tabou et les perils de l'ame, trad. fr., Paris, 1927, p. 48 sq. На острове Веа в Тихом Океане знахарь отправляется с процессией на кладбище. Тот же ритуал на Мадагаскаре; см. Frazer, ibid., p. 45.

55. P. Drucker, The Nothern and Central Nootkan Tribes, p. 210.

56. C. D. Forde, Ethnografy of the Yuma Indians, p. 193 sq.

57. См., например, Hermann Haeberlin, Sbetetda'q, A Shamanistic Performance of the Coast Salish, "American Anthropologist", 1918, n. s., 20, p. 249-257. Эту церемонию выполняют, по меньшей мере, восемь шаманов одновременно, и она включает экстатическое путешествие в Преисподнюю в воображаемой лодке.

58. См. Robert H. Lowie, Notes on Shoshonean Ethnography ("Amer. Museum of Natural History, Anthropological Papers", XX, 3, 1924, p. 183-314), p. 294 sq.; W. Z. Park, Shamanism, p. 137; F. E. Clements, Primitive Concepts of Disease, p. 195 sq.; Hultkranz, Conceptions of the Soul, p. 449 sq.; id., The North American Indian Orpheus Tradition, p. 242 sq.

59. Эту гипотезу (R. L. Lowie, Primitive Religion, New York, 1924, p. 176 sq.) автор впоследствии сам отбросил: id., On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs, "Congres International des Americanistes, Goteborg, 1924, XXI Session, part 2, Goeteborg, 1925, p. 546-549. См. также Clements, p. 196 sq.; Park, Shamanism, p. 137.

60. A. H. Gayton, The Orpheus Myth in North America, "Journal of the American Folklore", XLVIII, 189, 1935, p. 263-293; spec. p. 265 о географическом распространении мифа; см. Hultkrantz, The North American Indian Orpheus Tradition (карта, с. 7, и список племен, с. 313-314). Этот миф неизвестен эскимосам, что, на наш взгляд, исключает гипотезу о сибирско-азиатском влиянии. См. также A. L. Kroeber, A Karok Orpheus Myth, "Journal of Amer. Folklore", LIX, 1946, p. 13-19: героинями являются две женщины, направляющиеся по следу юноши в Преисподнюю, но их попытка заканчивается полным провалом.

61. Gayton, p. 270, 272.

62. Ibid., p. 273.

63. На острове мифического Предка, Ут-напиштима, Гильгамеш также должен шесть дней и ночей подряд бодрствовать, чтобы обрести бессмертие, и, как и американский Орфей, терпит поражение. См. M. Eliade, Traite..., p. 251 sq.

64. См., например, воскрешение мальчика Мидевивинами - деяние, сохраняющееся в традиции этого тайного братства: W. J. Hoffman, The Mide'wiwin or "Grand Medecine Society" of the Ojibwa, "Seventh Report of the Bureau of American Ethnology", 1885-1886, Washington, 1891, p. 241 sq. См. также Hultkrantz, The North American Indians Orpheus Tradition, p. 247 sq.

65. См. несколько общих замечаний Marcelle Bouteiller, Chamanisme, p. 51 sq. Clark Wissler (General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies, "Amer. Museum of Natural History, Anthropological Papers", XI, 12, 1916, p. 853-876) исследует распространение определенного шаманского комплекса от поуни (Pawnee) на другие племена и показывает (особенно p. 857-862) процесс ассимиляции мистических техник. См. также W. Muller, Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, p. 114 sq.; J. Haekel, Initiationen und Geheimbunde an der Nordwestkuste Nordamerikas, "Mitteilungen der

anthropologischen Gesselschaft in Wien", LXXXIII, Wien, 1954, p. 176-190.

66. К приведенным уже примерам (см. выше) добавим отличный анализ Leslie Spier, Klamath Ethnography, "Univ. of Calif., Publ. in American archaeology and ethnography", vol. 30, Berkeley, 1930, p. 93 sq. ("The Power Quest"), p. 107 sq. (количественная разница в способностях), p. 249 sq. (универсальный характер поиска) и т. д.

67. W. J. Hoffman, The Mide'wiwin, p. 157 sq. См. несколько примеров магических возможностей джессаккидов (ibid., p. 275 sq.). Но следует добавить, что этим отнюдь не ограничиваются магические деяния североамериканских шаманов. Им приписывается умение вызывать рост пшеничного зерна на глазах у зрителя; они могут во мгновение ока доставить еловые ветки с далеких гор; вызвать появление кроликов и сарн, летающих в воздухе перьев и других предметов и т. д. Они умеют также прыгать с высоты в маленькие корзинки, делать из кроличьего скелета живого кролика, превращать различные предметы в животных. Но прежде всего они являются "укротителями огня" и выполняют различного рода "fire tricks", фокусы с огнем: сжигают человека в огне, превращают человека в пепел, а через мгновение этот человек танцует далеко от места сожжения; см. Eisie Clews Parsons, Pueblo Indian Religion, Chicago, 1939, I, p. 440 sq. У зуни и кересанов существуют тайные братства, специализирующиеся на "fire tricks", а их участники умеют глотать угли, ходить по огню и дотрагиваться до раскаленного докрасна железа и т. п. См. Matilda Coxe Stevenson, The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies ("23rd Report of the Bureau of American Ethnology", 1901-1902, Washington, 1904, p. 1-634), p. 503, 506 и т. д., где описаны также личные наблюдения (шаман, держащий во рту раскаленные угли от 30 до 60 секунд и т. д.).

68. Hoffman, The Mide'wiwin p. 158.

69. W. J. Hoffman, The Midewiwin, p. 166 sq.; id., Pictography and Shamanistic Rites of the Ojibwa ("American Anthropologist", I, 1888, p. 209-229), p. 213 sq. См. также Werner Muller, Die blaue Hutte, Wiesbaden, 1954; Sister Bernard Colemann, The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota ("Primitive Man", X, 1937, p. 33-57), p. 44 sq. (о Мидевивине).

70. Hoffman, The Midewiwin, p. 217, 220 sq.

71. W. Muller, Die blaue Hutte, p. 52 sq.

72. Hoffman, ibid., p. 204-276.

73. О шаманском характере "Общества Каннибалов" квакиутлов см. W. Muller, Weltbild und Kult, p. 65 sq.; M. Eliade, Naissances mystiques, p. 144 sq.

74. Paul Radin, The Road of Life and Death. A Ritual Drama of the American Indians, New York, 1945.

75. Radin, ibid., p. 5 sq., 283 sq., etc.

76. Ibid., p. 75.

77. Radin, ibid.

78. Ibid., p. 31.

79. James Mooney, The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890, p. 748 sq., 780 sq., etc.; Leslie Spier, The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: the Source of the Ghost Dance, "General Series in Anthropology", I, Menasha, 1935; Cora A. Du Bois, The 1870 Ghost Dance.

80. James Mooney, p. 663 sq., 746 sq., 772 sq., etc.

81. Ibid, p. 672 sq., 719 sq.

82. Ibid., p. 777 sq., 781, 786.

83. Ibid., p. 748.

84. Ibid., p. 672, 675-676.

85. Ibid., p. 915 sq., 786, 789 sq., pl. CIII, p. 895.

86. Ibid., p. 791, 823 sq.

87. A. Metraux, Le Shamanism chez les Indiens de l'Amerique du Sud Tropicale, p. 329; id., Religion and Shamanism (in J. H. Steward, ed., Handbook of South American Indians, V: The Comparative Ethnology of South American Indians, Washington,

1949, 559-599); E. H. Ackerknecht, Medical Practices (in ibid., p. 621 sq.); J. H. Steward, Shamanism among the Marginal Tribes (in ibid., p. 650 sq.); A. Metraux, The Social Organization of the Mojo and Manasi ("Primitive Man", XVI, Washington, 1943, p. 1-30), p. 9-16 (шаманизм мохо), p. 22-28 (шаманизм манаси); W. Madsen, Shamanism in Mexico ("Southwestern Journal of Anthropology", XI, Albuquerque, 1955, p. 48-57); Nils M. Holmer, S. Henry Wassen, ed. et trad., Nia-Ikala: Canto magico para curar la locura, "Ethnologiska Studier", 23, Goteborg, 1958; Nils M. Holmer, S. Henry Wassen, Dos Cantos shamanisticos de los Indios Cunas, "Ethnologiska Studier", 27, Goteborg, 1963; O. Zerries, Krankheitsdamonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Sudamerica, "Proceedings of the 30th International Congress of Americanists", London, 1955, 162-178. О проблеме культурных циклов в Южной Америке см. W. Schmidt, Kulturkreise und Kulturschichten in Sudamerica, "Zeitschrift fur Ethnologie", XLV, Berlin, 1913, p. 1014-1124, и его критика: Roland B. Dixon, The Building of Cultures, New York, 1928, p. 182 sq., и дискуссия: W. Koppers, "Anthropos", XXIV, 1929, p.695-699. См. также R. Karsten, The Civilization of the South American Indians, London, 1926; id., Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes, "Zeitschrift fur Ethnologie", LXXX, 2, Berlin, 1955, p. 170-177; John M. Cooper, Areal and Temporal Aspekts of Aboriginal South American Culture, "Primitive Man", XV, 1-2, Washington, 1942, p. 1-38. О происхождении и истории южноамериканских цивилизаций см. Erland Nordenskiold, Origin of the Indian Civilization in South America, "Comparative Ethnografical Studies", IX, 9, Goteborg, 1931, особенно p. 1-76; Paul Rivet, Les Origines de l'homme americain.

88. A. Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens..., p. 337 sq.

89. Ibid., p. 330 sq.

90. Шаманы задерживают ливни(ibid., p. 331 sq.). "Шаманы ипурина высылают своего двойника в небо - погасить метеориты, грозящие сожжением Вселенной (ibid., p. 332).

91. У тапирапе и других племен женщины не могут зачать и родить, прежде чем шаман не сделает так, чтобы ребенок-дух вошел в их утробу. В некоторых племенах шамана вызывают для того, чтобы он идентифицировал духа, вошедшего в ребенка (ibid., p. 332).

92. Чтобы узнать будущее, шаманы тупинамба "уходили в маленькие хижины после периода соблюдения различных табу, в том числе девяти дней воздержания" (ibid., p. 331). Духи нисходили и сообщали о будущих событиях на своем языке. См. также A. Metraux, La religion des Tupinamba, p. 86 sq. Накануне военных походов сны шаманов обретают совершенно иное значение (A. Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 331).

93. Metraux, ibid., p. 334.

94. A. Metraux, La Religion des Tupinamba, p. 81 sq.; id., Les Hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amerique du Sud ("Revista del Instituto de Etnologia de la Univ. nacional de Tucuman", II, 1931, p.61-91), p. 66, etc.; id., Le Shamanisme chez les Indiens..., p. 334.

95. Metraux, ibid., p. 335-336.

96. Metraux, ibid., p. 338.

97. A. Metraux, Le Shamanisme araucan, p. 351 sq. См. Rodolfo M. Casamiquela, Estudio del ngillatun y la religion araucana, Bahia Blanca, 1964. См. шаман йяруро как посредник между человеком и богами: Vicenzo Petrullo, The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela ("Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers, n. 11, Washington, 1939, p. 161-290), p. 249 sq.

98. E. Housse, Une Epopee indienne. Les Araucans du Chili, Paris, 1939.

99. Шаман йяруро совершает путешествие в страну умерших - она же страна Великой Богини Матери - на спине "коня" (Petrullo, ibid., p. 256).

100. Весьма вероятно, что праздник нгиллатун входит в комплекс периодических церемоний возрождения Времени: см. M. Eliade, Le Mythe de l'eternel retour, p. 83 sq.

101. Karl von den Steinen, Unter den Naturvolkern Zentral-Brasiliens, Berlin, 1894, p. 357.

102. Theodor Koch, Zum animismus der sudamericanischen Indianern (Supplement zu Band XIII von "Internationales Archiv fur Ethnographie", Leyde 1900), p. 129 sq. - по источникам XVIII века.

103. См. также Ida Lublinski, Der Medizinmann bei den Naturvolkern Sudamerikas, p. 247 sq.

104. F. E. Clements, Primitive Concepts of Disease, p. 196-197 (таблица); Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens..., p. 325.

105. У кайнгангов, апинаев, кокамов, туканов, кото, кобенов, таулипангов, итонамов и уитото (ibid. p.325).

106. См., например, W. Koppers, Unter Feuerland-Indianern, Stuttgart, 1924, p. 72, 172.

107. Как, например, у арауканов: см. Metraux, Le Shamanisme araucan, p. 331.

108. Id., Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 328.

109. Id., Le Shamanisme araucan, p. 331.

110. Ibid.

111. Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens..., p. 327.

112. Metraux, ibid., p. 332.

113. О южноамериканской концепции духов-животных, см. R. Karsten, The Civilization of the South American Indians, p. 265 sq. Ibidem: p. 86 sq. (роль перьев как ритуальных украшений у знахаря); p.365 sq. (магическая сила кристаллов и скальных камней).

114. См., например, описание сеанса у карибских племен Гвианы (о чем существует богатая документация) в Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud tropicale, p. 325 et n. 90.

115. A. Metraux, Le Shamanisme araucan, p. 333.

116. Metraux, ibid.

117. Metraux, ibid., p. 334, 336-337, 339.

118. A. Metraux, Le Shamanisme araucan, p. 339 sq. (по данным автора восемнадцатого века, Nunes de Pineda y Bascunan), 341 sq. (по данным Manuel Manquilef и E. Housse).

119. Ibid., p. 341.

120. Ibid., p. 340.

121. Ibid., p. 338.

122. M. Gusinde, Die Feuerland Indianer, II: Die Yamana, p. 1417 sq., 1421; см. также сеанс у селькманов: ibid., I: Die Selk'nam, p. 757 sq.

123. Ibid., II, p. 1429 sq.

124. M. Gusinde, II, p. 1426.

125. См. W. Koppers, Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen sudlichsten Sudamerika und Sudost-Australien, "Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists", New York, 1930, p.678-686; о лингвистических аналогиях, Paul Rivet, Les Australiens en Amerique, "Bulletin de la Societe de Linguistique de Paris", XXVI, Paris, 1925, p. 23-65; id., Les Origines de l'homme americain, p. 88 sq. См. также W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, VI, p. 361 sq.

126. Paul Rivet, Les Malayo-Polynesiens en Amerique, "Journal de la Societe des Americanistes", Nouvelle Serie, XVIII, Paris 1926, p. 141-178; Georg Friederici, Zu den vorcolumbischen Verbindungen der Sudsee-Volker mit Amerika, "Anthropos", 24, 1929, p. 441-487; Walter Lehmann, Die Frage volkerkundlicher Beziehungen zwischen der Sudsee und Amerika, "Orientalistische Literaturzeitung", XXXIII, Berlin, 1930, p. 322-339; P. Rivet, Les Origines de l'homme americain, p. 103 sq.; James Hornell, Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?, "The Journal of the Polynesian Society, LIV, Wellington, 1945, p. 167-191. P. Rivet считает, что с хронологической точки зрения можно отличить три миграции, населившие американский континент: азиатская, австралийская и мелано-полинезийская. Последняя, по его мнению, имела намного большее значение, чем австралийская. Хотя по сей день не найдены стоянки палеолитического человека в Южной Америке, весьма вероятно, что миграции и культурные контакты между этим континентом и Океанией (если не сомневаться в их существовании) были довольно ранними. См. также D. S. Davidson, The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego, "American Anthropologist", n. s., XXXIX, 2, Menasha, 1937, p. 229-243; C. Schuster, Joint-Marks: a Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East (Koninklijk Institut voor de Tropen, Mededeling 94, Amsterdam, 1951).

127. На эту тему существует огромная библиография. См. W. G. Bogoras, The Folklore of Northeasrern Asia, as

Compared with That of Northwestern America, "American Anthropologist", n. s., IV, 4, 1902, p.577-683; Berthold Laufer, Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the orientalist; B. Frhr von Richthofen, Zur Frage der archaologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens, "Anthropos", 27, 1932, p. 123-151; Diamond Jenness, Prehistoric Culture Waves from Asia to America, "Annual Report of the Smithsonian Institution", 1940, Washington, 1941, p. 383-396; G. Hatt, Asiatic Influences in American Folklore, "Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-Filol. Medd.", XXXI, 6, Copenhague, 1949; R. von Heine-Geldern, Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America, "Anthropos", 45, 1950, p. 350-352; на Международном Конгрессе Американистов, состоявшемся в Нью-Йорке в 1949 году, Heine-Geldern ясно показал азиатское происхождение искусства американских племен северо-западного побережья; он утверждает, что идентифицировал один и тот же стилистический принцип у прибрежных племен Британской Колумбии и южной Аляски, на севере Новой Ирландии, в Меланезии, на некоторых памятниках и ритуальных предметах Калимантана, Суматры и Новой Гвинеи и, наконец, в китайском искусстве эпохи Шан. Автор допускает, что этот художественный стиль китайского происхождения распространился, с одной стороны, на Индонезию и Меланезию, с другой же - в восточном направлении, в Америку, куда он попал не позже чем в первой половине первого тысячелетия до н. э. Вспомним, что параллелизм Древний Китай - Америка, исследовавшийся прежде всего на арктических материалах, уже был показан: C. Hentze, Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amerique, Anvers, 1936. О сибирских и китайских влияниях, которые можно открыть в доисторической культуре Ипиутак (западная Аляска, приблизительно первый век нашей эры), см. H. Larsen, The Ipiutak Culture, "Indian Tribes of the Aboriginal America: Selekted Papers of the 29th International Congress of Americanists", ed. Sol Tax, III, Chicago, 1952, p. 22-34. См. также C. Schuster, A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo, in ibid., p. 34-45; R. von Heine-Geldern, Das Problem vorcolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung fur die allgemeine Kulturgeschichte, "Anzeiger der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften", phil.-hist. Klasse, XCI, 24, Wien, 1955, p. 343-363.

128. Robert H. Lowie, Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas, "Essays presented to C. G. Seligman", ed. E. E. Evans-Pritchard, et al., London, 1934, p. 183-188; см. также id., On the Historical Connection between the Old World and the New World Beliefs, особенно p. 547 sq. Один путешественник конца XVII века так описывает финский обычай: крестьяне разогревали камни посреди парильни, поливали их водой и оставались там некоторое время, чтобы открылись поры их кожи, а затем выходили и бросались в очень холодную реку. Тот же обычай был засвидетельствован в Скандинавии в XVI веке. Lowie напоминает, что тлингиты и крау тоже бросаются в ледяную воду после долгой выдержки в паровой бане (op. cit., p. 188). В дальнейшем мы увидим, что паровая баня относится к элементарным техникам, ориентированным на увеличение "мистического тепла", поскольку потение имеет прежде всего творческую ценность: во многих мифологических традициях первый человек сотворен Богом в результате сильного потения; об этом мотиве см. K. Meuli, Scythica ("Hermes", LXX, 1935, p. 121-176), p. 133 sq.; см. также здесь.

129. Ibid., p. 187.

130. Об этом культурном комплексе см. Regina Flannery, The Gros Ventre Shaking Tent ("Primitive Man", XVII, 1944, p. 54-84), p. 82 sq. (сравнительное исследование).

Примечания к главе 10

1. Eliade, Traite, p. 53 sq.

2. W. W. Skeat and C. O. Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, II, p. 229 sq., 252 sq.; Ivor H. N. Evans, Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and Malay Peninsula, p. 158. Существуют два класса хала: снахуд, от глагола сахуд - "призывать", может только поставить диагноз; путеу может также вылечить (Ivor H. N. Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang, p. 119). О халаке см. также Fay-Cooper Cole, The Peoples of Malaysia, New-York, 1945, p. 67, 73, 108; W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, III, p. 220 sq.; R. Pettazzoni, L'omniscienza di Dio, p. 453 sq., 468, n. 86; E. Stiglmayr, Schamanismus bei den Negritos Sudostasiens ("Wiener Volkerkundliche Mitteilungen", II, 2, 1954, p. 156-164; III, 1, 1955, p. 14-21; IV, 1, 1956, p. 135-147), часть первая.

3. "Маленькие небесные существа, милые и светящиеся; малые дети и слуги божества", как их описывает Шебеста (Schebesta, Les Pigmees, p. 152 sq.). Именно они являются посредниками между человеком и Та Педн. Но их считают также и предками негритосов (Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 118; id., Studies, p. 148). См. также id., Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula, Cambridge, 1927, p. 18, 25; Cole, op. cit., p. 73.

4. Shebesta, p. 153 sq. Это, разумеется, "язык духов", тайный специфический язык шаманов. Эванс (Studies, p. 159) приводит несколько заклинаний и переводит (p. 161 sq.) тексты песен, поразительные по своей простоте. Согласно тому же автору, во время сеанса сенои контролируют хала (p. 160), но описание у Shebesta создает скорее впечатление диалога между хала и его духами-помощниками.

5. Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 115.

6. Shebesta, p. 152.

7. Evans, Shebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 119.

8. Ibid., p.121.

9. Ibid.

10. Evans, Papers on the Ethnology and Archeology of the Malay Peninsula, Cambridge, 1927, p. 20.

11. Evans, Schebesta on the Sacerdo-therapy, p. 119.

12. Evans, ibid., p. 120; Shebesta, p. 154.

13. Jeanne Cuisinier, Danses magiques de Kelantan, p. 38 sq., 74 sq.; о роли тигра в малайском шаманизме см. ниже, раздел "Малайский шаманизм" этой главы. Сакаи Сунгкаи верят также, что шаман может превратиться в тигра (Evans, Studies, p. 210). В любом случае, на четырнадцатый день после смерти шаман превращается в тигра (ibid., p. 211).

14. Некий келантанский бомор бельян, то есть специалист по вызову духа тигра, запомнил из периода своего помешательства, связанного с посвящением, только факт блуждания по джунглям и встречи с тигром; он влез ему на спину, и тигр отвез его в Каданг балук, мифическое место, где живут люди-тигры. Он возвратился через три года, и с тех пор у него уже не было приступов эпилепсии; (J. Cuisinier, Dances magiques de Kelatan, p. 5 sq.). Каданг балук является, разумеется, "адом в чаще", где осуществляется посвящение, не обязательно шаманское.

15. Evans, Studies, p. 151.

16. F. C. Cole, The Peoples of Malaysia, p. 70 sq.

17. F. C. Cole, p. 92 sq., 111 sq.; Evans, Studies, p. 208 sq. (сакаи), p. 264 sq. (джакуны). Попытку определения религиозных верований трех домалайских народов малаккского полуострова - пигмеев, сакаев и джакунов - см. в Skeat и Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, II, p. 174 sq.

18. Evans, Studies, p. 211 sq.

19. Ibid., p. 214.

20. Evans, ibid., p. 217.

21. Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 120.

22. Evans, Studies, p. 265. О космологически-религиозных аспектах этих обычаев и погребальных верований см. ниже. О поянгах джакунов-бенуа Джохора см. Skeat & Blagen, Pagan Races of the Malay Peninsula, II, p. 350 sq.

23. A. R. Radcliffe-Brown, The Andaman Islenders: a Study in Social Anthropology, Cambridge, 1922, p. 175 sq.; см. также E.Stiglmayr, Schamanismus bei den Negritos Sudostasiens, часть вторая.

24. George Whitehead, In the Nicobar Islands, London, 1924, p. 128 sq., p. 147 sq.

25. T. J. Newbold, Political and Statistical Account of the British Settlement in the Straits of Malacca, 2 vol., London, 1839, II, p. 387-389; R. O. Winstedt, Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic, p. 44-45; id., Kingship and Enthronement in Malaya ("Journal of Royal Asiatic Society", 1945, p. 134-145), p. 135 sq. ("The Malay King as Shaman").

26. Winstedt, Shaman, Saiva and Sufi, p. 96-101.

27. W. W. Skeat, Malay Magic, p. 436 sq.; Winstedt, Shaman, p. 97 sq.

28. Jeanne Cuisinier, p. 38 sq., 74 sq. etc.

29. Cuisinier, p. 34 sq., 80 sq., 102 sq.

30. Ibid., p. 69.

31. W. W. Skeat and C. O. Blagden, Pagan Races of Malay Peninsula, II, p. 307.

32. "Одержимость", непроизвольная или вызванная искусственно, весьма распространена у батаков. Каждый может стать обиталищем бегу, то есть духа умершего, который разговаривает устами медиума и открывает тайны. Одержимость часто приобретает шаманские формы: медиум вкладывает себе в рот раскаленные угли, прыгает и т. п. См. J. Warneck, Die Religion der Batak, p. 68 sq.; T. K. Oesterreich, Les possedes, p. 330 sq. Но, в отличие от шамана, батакский медиум не может контролировать своего бегу и зависит от него или любого другого умершего, стремящегося его попутать, "одержать". Этот спонтанный медиумизм, характеризующий религиозную чувствительность батаков, может считаться наследованием некоторых шаманских техник. Об индонезийском шаманизме вообще см. также G. A. Wilken, Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel; A. C. Kruyt, Het Animisme in den Indischen Archipel, Den Haag, 1906, p. 443 sq.

33. Loeb, Sumatra, p. 80-81.

34. Loeb, Sumatra, p. 80-88.

35. Loeb, Sumatra, p. 125-126.

36. Ibid., p. 155 sq.

37. Loeb, Sumatra, p. 198 sq.; id., Shaman and Seer, p. 66 sq.

38. Loeb, Sumatra, p. 286.

39. Evans, Studies, p. 4 sq., 21 sq., 26 sq.

40. H. Ling Roth, Natives of Sarawak and British North Borneo, I, p. 259-263.

41. См. Ling Roth, op. cit., I, p. 265 sq.; Arch. J. Perham, Manangism in Borneo, "Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society", 19, Singapur, 1887, p. 87-103, цитировано в Ling Roth, I, p. 271 sq. См. также W. Stohr, Das Totenritual der Dajak, "Ethnologica", n. s., I, Koln, 1959, p. 152 sq.; см. также ibid., p. 48 sq. (шаман провожает душу умершего в потусторонний мир), p. 125 sq. (погребальный ритуал).

42. Ling Roth, I, p. 282; см. упадок трансвеститов и гомосексуалистов у арауканских шаманов (A.Metraux, Le Shamanisme araucan, p. 315 sq.).

43. H. L. Roth, I, p. 270 sq. Юноши редко становятся манангами бали. Обычно ими становятся старики или бездетные мужчины, иногда вынужденные к этому тяжелым материальным положением. О трансвестизме и изменении пола у

чукчей см. Bogoraz, The Chukchee, p. 448 sq. На острове Рамбри, возле побережья Бирмы, некоторые маги одеваются в женский наряд, становятся "супругой" коллеги, а затем приводят ему какую-либо женщину как другую жену, и с ней живут обое мужчин (см. H. Webster, Magic, p. 192). Здесь ясно видно, что речь идет о ритуальной трансвестии, исполняемой вследствие божественного приказа или в связи с магическим престижем Женщины.

44. Ling Roth, I, p. 282.

45. Об этой проблеме см. J. M. van der Kroef, Transvertitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia, "Journal of East Asiatic Studies", III, Manila, 1959, p. 257-265.

46. H. Scharer, Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju-Dajak von Sud-Borneo, p. 78 sq.; id., Die Gottesidee der Ngadju Dajak, p. 59 sq.

47. Eliade, Traite de l'Historie des Religions, p. 359 sq.

48. N. Adriani и A. C. Cruyt, De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes, 4 vol., Batavia, 1912-1914, I-II, особенно I, p. 361 sq.; II, p. 85-106, 109-146; подробное резюме в H. H. Juynboll, Religionen der Naturvolker Indonesiens ("Archiv fur Religionswissenschaft", XVII, Leipzig, 1914, p. 582-606), p. 583-588. См. также R. E. Downs, The Religion of the Bare'e-speaking Toradia of Central Celebes, Diss., Leyde, 1956, p. 47 sq., 87 sq. См. J. Frazer, Aftermath: a Supplement to The Golden Bough, London, 1936, p. 209-212 (рецензирующий Adriani и Kruyt, I, p. 376-393); H. G. Quaritch Wales, Prehistory and Religion in South-East Asia, p. 81 sq. Другие описания шаманских сеансов, цель которых - проводы души умершего, см. в Frazer, Aftermath, p. 212-213 (даяки Южного Борнео), 214-216 (каяны Саравака, Борнео).

49. О шаманской идеологии и о сеансах жителей Серама см. J. G. Roder, Alahatala, p. 46 sq., 71 sq., 83 sq., 118 sq.

50. См. Rosalind Moss, The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelag, London, 1925, p. 4 sq., 23 sq. etc. О связи между формами погребения и концепциями жизни после смерти в Океании см. также Frazer, La crainte des morts, I, p. 231; Erich Doerr, Bestattungsformen in Ozeanien, "Anthropos", XXX, 1935, p. 369-420, 727-765; Carla van Wylick, Bestattungsbrauchs und Jenseitse glaube auf Celebes, Diss., Bazel, 1940; Den Haag, 1941; H. G. Quaritch Wales, Prehistory, p. 90 sq.

51. См. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig, 1895, p. 90 sq., 290, 315 sq.; O. Almgren, Nordische Felszeichnungen als religiose Urkunden, Frankfurt am Main, 1934, p. 191, 321 etc.; O. Hofler, Kultische Geheimbunde der Germanen, I, Frankfurt am Main, 1934), p. 196 etc.

52. Alexander Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, p. 704 sq.

53. O. Hofler, I, p. 221 sq. etc.; Slawik, p. 687 sq.

54. Ограничиваясь интересующим нас регионом, см. W. J. Perry, Megalithic Culture of Indonesia, Manchester, 1918, p. 113 sq. (после смерти вожди отправляются в Небо); R. Moss, p. 78 sq., 84 sq. (Небо - место покоя для некоторых привилегированных класов); A. Riesenfeld, The Megalitic Culture of Melanesia, p. 654 sq.

55. См., например, Skeat, Malay Magic, p. 427 sq. etc.; Jeanne Cuisinier, p. 108 sq. Тот же обычай и на Никобарах: см. G. Whitehead, p. 152 (фотография).

56. A. Steinmann, Das Kultische Schiff in Indonesien, p. 184 (Северное Борнео, Суматра, Ява, Молуккские о-ва и т. д.).

57. См. M. Eliade, Le Mythe de l'eternel retour, p. 86 sq.

58. A. Steinmann, p. 190 sq. Шаманскую лодку мы встречаем и в других регионах, например в Америке (шаман плывет в Преисподнюю на лодке; см. G. Buschan, ed., Illustrierte Volkerkunde, 2 vol., Stuttgart, 1922-1926, I, p. 134; Steinmann, p. 192).

59. A. Steinmann, p. 193 sq.; H. G. Quaritch Wales, Prehistory, p. 101 sq. Согласно B. Шмидту (Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Volker, "Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien", Phil.-hist. Klasse, LIII, p. 1-142, Wien, 1910), индонезийское Мировое Древо имеет лунарное происхождение, и поэтому оно играет первостепенную роль в мифологиях западной части Индонезии (то есть на Борнео, на юге Суматры и на Малакке) и не встречается в восточной, где лунарную мифологию сменили солярные мифы; см. Steinmann, p. 192, 199. Но эта астро-мифологическая конструкция подверглась серьезной критике: см., например, F. Speiser, Melanesien und Indonesien ("Zeitschrift fur Ethnologie", LXX, 1938, p. 463-481), p. 464 sq. Следует также отметить, что Мировое Древо имеет очень сложный символизм и лишь некоторые из его аспектов (например, периодическое обновление) можно интерпретировать как функцию лунарной мифологии; см. M. Eliade, Traite, p. 236 sq.

60. См., например, A. C. Krujt (Kruyt), Indonesians (ed. J. Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, VII, New York, 1951, p. 232-250), p. 244; R. Moss, p. 106. У восточных тораджей через восемь или девять дней после смерти шаман

нисходит в нижний мир, чтобы забрать оттуда душу умершего и в лодке отвезти ее на Небо (H. G. Quaritch Wales, Prehistory, p. 95 sq., по N. Adriani и A. C. Kruyt).

61. Rosalind Moss, The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelag, London, 1925, p. 104.

62. Большинство текстов и рассказов даякских плакальщиц опубликованы архидиаконом Пэрхэмом: Perham, Manangism in Borneo (и в сокращении перепечатана в H. Ling Roth, The Natives of Sarawak and British North Borneo, I, p. 203), а также преп. W. Howell, A Sea-Dayak Dirge, "Sarawak Museum Journal", I, 1911, p. 5-73; эта статья была нам недоступна, и мы знаем ее лишь по обширным цитатам в H. M. and N. K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 488 sq. О погребальных обычаях и верованиях нгаджу-даяков Южного Борнео см. H. Scharer, Die Gottesidee der Ngadju Dayak, p. 159 sq.

63. A. Riesenfeld, The Megalitic Culture of Melsnesia, p. 665 sq., 680, etc. В этой работе мы найдем обширную библиографию и критический анализ более ранних трудов, особено работ Rivers, Deacon, Layard, Speiser. О культурных связях между Меланезией и Индонезией см. F. Speiser, Melanesien und Indonesien; о связях с Полинезией (и в "антиистористическом" смысле) см. R. W. Williamson, Essays in Polynesian Ethnology (Ralph Piddington, ed., Cambridge, 1939), p. 302 sq. Обо всем, что касается ранних доисторических времен и первых миграций австронезийцев, распространивших свою мегалитическую культуру и специфическую идеологию (охота за головами и т. п.) от юга Китая до Новой Гвинеи, см. исследование R. von Heine-Geldern, Urheimat und fruheste Wanderungen der Austronesier, "Anthropos", XXVII, 1932, p. 543-619. Согласно исследованиям Ризенфельда, творцы мегалитической культуры в Меланезии происходят из региона между Формозой (Тайвань), Филиппинами и Сулавеси (p. 668). См. также Joachim Sterly, "Heilige Manner" und Medizinmanner in Melanesien, Diss., Koln, 1965.

64. См. A. Riesenfeld, p. 78, 80 sq., 97, 102 et passim.

65. Что Ризенфельд, кажется, пытается сделать в своей прекрасной работе.

66. Эта проблема слишком сложна, чтобы ее здесь затрагивать. Бесспорно, существует поразительное морфологическое сходство между всеми формами посвящения - возрастными, в тайные общества или шаманскими. Вот только один пример: кандидат в тайное общество на Малекуле входит на помост, чтобы принести в жертву свинью (A. B. Deacon, Malekula, p. 379 sq.); а как мы видели ранее, восхождение на помост является обрядом, свойственным шаманскому посвящению.

67. C. G. Seligman, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge, 1910, p. 158, 273 sq. (popo), 189 (койта). См. также Kira Weinberger-Goebel, Melanesische Jenseitsgedanken ("Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistic", V, 1943, p. 95-124), p. 114.

68. R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu, London, 1932, p. 295 sq.

69. Ibid., p. 150 sq., 296, etc. Мифическое происхождение огня из влагалища старухи (ibid., p. 296 sq.), по-видимому, указывает на первичность женской магии по отношению к мужской.

70. Fortune, ibid., p. 150.

71. Ibid., p. 154 sq; о методе вада (убийство с помощью магии) см. Ibid., p. 284 sq.; Seligman, p. 170 sq.

72. Fortune, p. 155.

73. Ibid., p. 298 sq.

74. Ibid.

75. Ibid., p. 147 sq.

76. R. H. Codrington, The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folklore, Oxford, 1891, p. 194 sq.

77. Codrington, p. 197.

78. Ibid., p. 198; та же техника и на Фиджи. О магических камнях и кристаллах кварца меланезийских колдунов см. Seligman, p. 284-285.

79. Codrington, p. 210.

80. Ibid. Знахарь на Койта, см. Seligman, p. 167 sq.; на Popo - ibid., p. 278 sq.; на Бартл Бэй - p. 591; на Массим - p. 638

sq.; на Тробриандах - p. 682.

81. Codrington, p. 209 sq. На острове Леперс верят, что дух Тагаро вливает свою духовную силу в человека, чтобы тот мог открывать неизвестные вещи и объяснять их (ibid., p. 210). Меланезийцы не путают сумасшествие - также являющееся одержимостью духами - с собственно одержимостью, преследующей определенную цель - открытие чего-либо особенного (ibid., p. 219). Во время наваждения человек ест очень много пищи и демонстрирует свои магические способности: съедает раскаленные угли, поднимает огромные тяжести и пророчествует (ibid., p. 219).

82. J. G. Frazer, The Belief in Immortality and the Worship of the Dead, London, 3 vol., 1913-1924, I, p. 309.

83. E. S. Handy (Polynesian Religion) попытался точнее определить то, что он называл двумя слоями полинезийской религии, один из которых - индийского происхождения, а другой берет свои корни в Китае. Но его сопоставления основаны на не совсем ясных аналогиях; см. критику Пиддингтона в Essays in Polynesian Ethnology, R. W. Williamson, p. 257 sq. (Об азиатско-полинезийских аналогиях см. Ibid., p. 268 sq.). Бесспорно, однако, что можно установить определенные культурные следы в Полинезии и таким образом сопоставить историю культурных комплексов и даже показать их вероятное происхождение; см., например, Edwin G. Burrows, Culture-Areas in Polynesia, "Journal of the Polynesian Society", XLIX, Wellington, 1940, p. 349-363, где справедливо оспариваются аргументы Пиддингтона (см. выше). Но мы не думаем, что такие исследования, хотя они и любопытны, были направлены на решение проблемы шаманских идеологий и техник экстаза. Что касается возможных контактов между Полинезией и Америкой, см. ясный и целостный обзор James Hornell, Was There Pre-Columbian Contact Between the Peoples of Oceania and South America?.

84. Все мифы и богатую документацию мы найдем в книге Katharine Luomali, Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers, "Bernice P. Bishop Museum Bulletin", 198, Honolulu, 1949.

85. Handy, Polynesian Religion, p. 83. Нисхождение в Преисподнюю в виде голубя, N. K. Chadwick, The Kite: A Study in Polynesian Tradition, p. 478.

86. Ibid., passim; см. также раздел "Магический полет" главы XIII настоящей книги.

87. Handy, Polynesian Religion, p. 164.

88. Handy, p. 81 sq.

89. Handy, p. 136.

90. Loeb, The Shaman of Niue, p. 399 sq.

91. Ibid., p. 394.

92. Handy, p. 150.

93. Ibid., p. 244.

94. Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck), Ethnology of Mangareva, "Bernice P. Bishop Museum Bulletin", 157, Honolulu, 1938, p. 475 sq. Но здесь следует заметить, что жрецы на Мангареве называются таура, что соответствует словам таула (Самоа и Тонга), каула(Гавайи) и тауа(Маркизы) - терминам, обозначающим, как мы видели, "пророков" (См. Handy, p. 159). Но на Мандареве религиозная дихотомия выражена не парой тохунга(жрец) - таула(пророк), а парой таура(жрец) - акарата(вещун); см. Honore Laval, Mangareva. L'Histoire ancienne d'un peuple polynesien, Braine-le-Compte et Paris, 1938, p. 309 sq. Как одни, так и другие одержимы богами, но акараты приобретают свой титул вследствие неожиданного вдохновения, после которого совершается краткое посвящение (см. Hiroa, p. 446 sq.), тогда как таура долго посвящаются в марае (ibid., p. 443). Оноре Лаваль (p.309) и другие авторитеты утверждают, что не существует посвящения акаратов; тем не менее Хироа (p. 446) доказал, что вступительный церемониал (длящийся пять дней; в это время жрец приглашает богов поселиться в теле неофита) имеет структуру посвящения. Огромная разница между "жрецами" и "вещунами" состоит в чрезвычайно подчеркнутом экстатическом призвании последних.

95. Handy, op. cit., p. 160.

96. Сеансы на Таити, William Ellis, Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands, 3 ed., London, 4 vol., 1853, I, p. 373-374 (судороги, крики, непонятные слова, которые жрец должен интерпретировать, и т. п.); Острова Сообщества: ibid., I, p. 370; J. A. Moerenhout, Voyages aux iles du Grand Ocean, Paris, 2 vol., 1837, I, p. 482; Маркизы: C. S. Stewart, A Visit to the South Seas, in the United States' Ship Vincennes, during the Years 1829 and 1930, New York, 1831; London, 1832, 2 vol., I, p. 70; Тонга: W. Mariner, An Account of the Natives of the Tonga Islands, London, 1817; Boston, 1820; 2 vol., I, p. 86 sq., p. 101 sq. etc.; Самоа, О-ва Хэрвей (Hervey): Robert W. Williamson, Religion and Social Organization in Central Polynesia, ed. R. Piddington, Cambridge, 1937, p. 112 sq.; Пукапука: E. and P. Beaglehole, Ethnology of Pukapuka, "Bernice P. Bishop Museum Bulletin", 150, Honolulu, 1928, p. 323 sq.; Мангарева: Hiroa, op. cit., p. 444 sq.

97. См. описание одного из этих сеансов в Handy, The Native Culture in the Marquesas, "Bernice P. Bishop Bulletin", 9, Honolulu, 1923, p. 265 sq.

98. На Мангареве: Hiroa, op. cit., p. 444; на Маркизах: Ralph Linton в Abraham Kardiner ed., The Individual and His Society, New York, 1939, p. 187 sq.

99. Ralph Linton, p. 188.

100. О магах и их искусстве см. Handy, Polynesian Religion (Гавайи, Маркизы), p. 235 sq., Robert W. Williamson, ibid., p. 238 sq. (Острова Содружества), Hiroa, p. 473 sq. (Мангарева), E. & P. Beaglehole, p. 326 (Пукапука) etc.

101. Handy, Polynesian Religion, p. 236.

102. E. and P. Beaglehole, p. 326.

103. R.Linton, p. 192.

104. См. например, W. E. Gudgeon, The Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony, "The Journal of the Polynesian Society", VIII, 29, Wellington, 1899, p. 58-60, и другие свидетельства, которые отлично проанализировал Ernesto de Martino, Il mondo magico, p. 29 sq. О шаманизме на Фиджи см. B. Thompson, The Figians, London, 1908, p. 158 sq.

105. См. Olivier Leroy, Les Hommes Salamandres. Recherches et reflexions sur l'incombustibilite du corps humain, Paris, 1931.

106. Мы оставили в стороне африканский шаманизм: описание шаманских элементов, которые можно было бы идентифицировать в различных африканских религиях и магико-религиозных техниках, увело бы нас слишком далеко. Об африканском шаманизме см. Adolf Friedrich, Afrikanische Priestertumer, Stuttgart, 1939, p. 292-325; S. F. Nadel, A Study of Shamanisme in the Nuba Mountains; о различных магических идеологиях и техниках см. E. E. Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford, 1937; H. Baumann, Likundu. Die Sektion der Zauberkraft, "Zeitschrift fur Ethnologie", LX, Berlin, 1928, p. 73-85; C. M. N. While, Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes, "Africa", XVIII, London, 1948, p. 81-104, etc.

Примечания к главе 11

1. Furor (лат.) - ярость, экстаз, восторженность.

2. О различных оценках вознесения см. Eliade, Mythes, reves et mysteres, p. 133-164.

3. На эту тему см. George Dumezil, Mythes et dieux des Germains, Paris, 1939, p. 19 sq., где мы найдем основную библиографию. См. также другие работы этого автора. О шаманизме древних германцев см. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2 ed., I, p. 326 sq.

4. Havamal, v. 138 sq.

5. Otto Hofler, Kultische Geheimbunde der Germanen, I, p. 234 sq.

6. Hoffler, p. 224

7. См. библиографические указания ibid., p. 225, n. 228.

8. P. 46 sq., 52.

9. Об отношениях кузнец - "конь" - тайное сообщество см. Ibid., p. 52 sq. Тот же религиозный комплекс в Японии: см. Alexander Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, p. 695.

10. Ynglinga Saga, VII; см. комментарий Hilda R. Ellis, The Road to Hel, p. 122 sq.

11. Saga Hjalmthers ok Olvers (XX), цитировано в Hilda Ellis, ibid., p. 123. См. Ibid., p. 124, историю о двух ведьмах, которые, в то время как их тела лежали без признаков жизни на "помосте заклинаний" (seidhjallr), были одновременно замечены далеко в море, верхом на ките; они пытались догнать и потопить корабль героя, но последнему удалось перебить им спины, и точно в тот же момент обе ведьмы упали с помоста со сломанными позвоночниками. Saga Sturlangs Starfsama (XII) рассказывает о том, как сражались два мага в облике собак, а затем орлов (ibid., p. 126).

12. Ellis, p. 128.

13. Ibid., p. 127. К шаманским атрибутам Одина Клосс (Alois Closs, Die Religion des Semnonenstammes, p.665, n. 62) относит, кроме того, двух волков, присвоенное ему имя "Отца" (галдрс фадир = отец магии; Baldrs draumar, 3, 3), "мотив опьянения" и Валькирий; см. Die Religion des Semnonenstammes ("Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linquistik", IV, 1936, p. 549-673), p. 665 sq., n. 62. N.K.Chadwick давно обратила внимание на то, что Валькирии - мифические творения, более близкие к "оборотням", чем к небесным феям; см. Ellis, p. 77. Но все эти мотивы не обязательно являются "шаманскими". Валькирии - проводницы душ, иногда они играют роль "небесных супруг" или "жен-духов" сибирских шаманов; но мы видели, что последний комплекс выходит за рамки шаманизма и присутствует как в мифологии Женщины, так и в мифологии Смерти. О "шаманизме" у древних германцев см. A. Closs, Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht ("Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte", Wien, 3 vol., 1951, II, p.267-366), p. 296 sq.; H. Kirchner, Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, p. 247, n. 25 (библиография); H. R. Ellis Davidson, Gods and Myths of Northern Europe, Harmondsworth-Baltimor, 1963, p. 141-149.

14. Balds draumar, v. 4 sq.; Ellis, p. 152.

15. Ibid., p. 154 sq.

16. Voluspa, v. 46; Ynglinga Saga, IV; Ellis, p. 156 sq.

17. Ellis, p. 105 sq., 108.

18. См. Thomas F. O'Rahilly, Early Irish History and Mythology, Dublin, 1946, p. 323 sq. См. также несколько библиографических ссылок о кельтском шаманизме в H. Kirchner, p. 247, n. 24.

19. См. тексты в Ellis, p. 109.

20. XXII sq.; Ellis, p. 74.

21. Ellis, p. 83.

22. Гермодр едет на коне по "глубоким и мрачным долинам" девять ночей и проезжает через мост Гйаллар, вымощенный золотом; см. Ellis, p. 85, 171; Dumezil, Loki, Paris, 1948, p. 53.

23. См. G. Dumezil, La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii, etc. (Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, Section des sciences religieuse, LXVI, Paris, 1953), passim.

24. Это "Wutende Heer", мифический мотив, о котором см. Karl Meisen, Die Sagen vom Wutenden Heer und Wilden Jager, Munster, 1935; G. Dumezil, Mythes et Dieux, p. 79 sq.; Hofler, p. 154 sq.

25. Ellis, p. 172.

26. Можно сопоставить эту деталь, зафиксированную Саксом, с ритуалом погребения скандинавского вождя ("Rus"), свидетелем которого был арабский путешественник Ахмед ибн Фадлан в 921 году на Волге. Одна из рабынь, перед тем как ее убили, чтобы она могла последовать за своим господином, выполняла следующий обряд: мужчины трижды поднимали ее, чтобы она могла посмотреть поверх дверей, а она говорила, что она видит: первый раз - своего отца и мать; второй раз - всех родственников; наконец, третий раз - своего господина, "восседающего в раю". Затем ей дали курицу, голову которой рабыня отрезала и бросила на погребальный плот (вскоре превратившийся в ее собственный погребальный костер). См. тексты и библиографию в Ellis, p. 45 sq.

27. См. G. Dumezil, Mythes et Dieux, p. 79 sq.; id., Horace et les Curiaces (les mythes romains), Paris, 1942, p.11 sq.

28. См. G. Dumezil, Horace et les Curiaces; Stig Wikander, Der arische Mannerbund, Lund, 1938; G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig, 1938, p. 324 sq.

29. См. Dag Stromback, Sejd. Textstudier i nordisk relegeonhistoria, p. 33, 21 sq.; Arne Runeberg, Witches, Demons and Fertility Magic, p. 7. Стромбек считает, что сейд (сейдр) был заимствован древними германцами из лапландкого шаманизма (p. 110 sq., 121 sq.). Это мнение разделяет Петтерссон (Olof Pettersson); см. Jabmek and Jabmeaime: a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion, Lund, 1957, p. 168 sq.

30. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, 2 ed., I, p. 330 sq.

31. D. Stromback, p. 50 sq.; Runeberg, p. 9 sq.

32. Стромбек видит в сейдр шаманизм в строгом значении этого слова, см. критика Ольмаркса (Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 310 sq.; id., Arktischer Schamanismus und altnordischen seidhr, "Archiv fur Religionswissenschaft", XXXVI, 1939, p. 171-180). О следах нордического шаманизма см. также Carl-Martin Edsman, Aterspeglar Voluspa 2: 5-8 ett shamanistik ritual eller en keltisk aldersvers?, "Arkiv for Nordisk Filologi", LXIII, Lund, 1948, p. 1-54. Обо всем, что касается магических концепций скандинавов, см. Magnus Olsen, Le pretre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvege ancienne, "Revue de l'Histoire des Religion", t. 111, 1935, p. 177-221; t. 112, p. 5-49. Добавим, что некоторые "шаманские" следы, в широком значении этого слова, видны в очень сложной личности Локи; о нем см. работу Жоржа Дюмезиля, Loki. Локи, превратившийся в кобылу, родил от коня Свадхильфари восьмикопытного коня Слейпнира (см. тексты ibid., p. 28 sq.). Локи может превращаться в различных животных: тюленя, лосося и т. д. Он рождает Волка и Змею Мира. Он также летает в пространстве, одетый в соколиные перья; но эта магическая одежда не принадлежит ему: она является собственностью Фрейи (ibid., p. 35, см. также p. 31, 35). Как мы помним, Фрейя научила Одина сейдру; сравним эту традицию с магическим полетом, которому учила богиня (или ведьма) бога (или правителя) в подобных китайских легендах (см. ниже). Фрейя, мастер сейдра, носит магический наряд из перьев, позволяющий ей летать таким же образом, как и шаманы. Локи, по-видимому, владеет более таинственной магией, значение которой отчетливо видно по его превращениям в животных. См. также диссертацию Мустера (W. Muster, Der Schamanismus und seineSpuren in der Saga, im deutschen Brauch, Marchen und Glauben, Diss., Graz).

33. См. Erwin Rohde, Psyche. Le Culte de l'ame chez les Grecs et leur croyance a l'immortalite, франц. пер., Paris, 1928, p. 264 sq.; Martin P. Nilson, Geschichte der Griechischen Religion, Munich, 2 vol., 1941-1950, I, особенно p. 578 sq. Недавно E. R. Dodds определил существенную роль скифского шаманизма в истории греческой духовности; см. The Greeks and the Irrational, Sather Classical Lectures, XXV, Berkeley and Los Angeles, 1951, ch. V ("The Greek Shamans and the Origin of Puritanism"), p. 135 sq. См. также F. M. Cornford, Principium Sapientiae: the Origins of the Greek Philisophical Thought, Cambridge, 1952, p.88 sq.; W. Burkert, **ГОНС**. Zum griechischen "Schamanismus", "Rheinisches Museum fur Philologie", n. s., CV, Frankfurt am Mein, 1962, p. 36-55; J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus, Oxford, 1962.

34. См. тексты, собранные в Rohde, Psyche, p. 278, n. 3.

35. Нет ничего "шаманского" в дельфийском оракуле и в аполлоновом пророчестве; см. тексты и недавние комментарии Амандри (Pierre Amandry, La mantique apollinienne a Delfes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle (Paris, 1950: Bibl. des Ecoles Francaises d'Athenes et de Rome, fasc. 170), p.241-260. Разве можно связать знаменитый дельфийский треножник с помостом германской сейдконы? "Аполлон обычно восседает на своем треножнике. Пифия только в исключительных случаях заменяет его на этом месте (Amandry, p. 140).

36. См. прекрасную работу Жоржа Дюмезиля Le Probleme des centaures. Etude de mythologie comparee indo-europeenne, Paris, 1929, в которой идет речь об определенных "шаманских" посвящениях в широком значении этого слова.

37. Гутри склонен считать, что Аполлон происходит из Северо-Восточной Азии, возможно из Сибири, см. W. K. C. Guthrie, The Greeks and Their Gods, London, 1950, перепечатка, Boston, 1955, p. 204.

38. Rohde, Psyche, p. 337.

39. Ibid., p. 337, n. 1.

40. Karl Meuli, Scythica, p. 161 sq.; Dodds, p. 140 sq.

41. О подобных легендах у греков см. P. Wolters, Der geflugelte Seher, "Sitzungberichte der Akademie der Wissenschaften", Phil.-hist. Klasse I, Munich, 1928. О "магическом полете" см. ниже, глава XIII, раздел "Магический полет".

42. См. Rodhe, p. 338 sq.; Nilsson, p. 584. Об Аримаспее, поэме, приписываемой Аристею, см. Meuli, Scythica, p. 154 sq. См. также E. D. Phillips, The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia, "Artibus Asiae", XVIII, 2, 1955, p. 161-177, особенно p. 176-177.

43. Геродот, IV, 15.

44. Плиний, "Естественная История", VII, 174.

45. Rodhe, p. 342-343. Додс считает, что фрагменты Эмпедокла составляют "единственный оригинальный первоисточник, на основании которого мы можем составить определенное представление о том, кем в действительности был греческий шаман: он был последним примером того вида, который с его смертью исчез из греческого мира, хотя в других регионах еще процветал" (The Greeks and the Irrational, p. 145). Эту интерпретацию отверг Кэн (Charles H. Kahn, Religion and Natural Philosophy in Empedocles Doctrine of the Soul, "Archiv fur Geschichte der Philosophie", XLII, Berlin, 1960, p. 3-35, особенно p. 30 sq. ("Empedocles among the Shamans"): "Душа Эмпедокла не оставляет тело подобно душам Гермотима и Эпименида. Не летит на стреле, как Абарис, и не появляется в облике ворона, как Аристей. Его никогда не видят в двух местах одновременно, он даже не нисходит в Ад, как Орфей и Пифагор".

46. См., например, Meuli, Scythica, p. 163; Alois Closs, Die Religion des Semnonenstammes, p. 669 sq. О проблеме этого бога см. Carl Clemen, Zalmoxis, в "Zalmoxis", II, 1939, p. 53-62; Jean Coman, Zalmoxis, ibid., p. 79-110; Ion I. Russu, Religia Geto-Dacilor, "Anuarul Institutului de Studii Clasice", V, Cluj, 1947, p. 61-137. Недавно были предприняты попытки реабилитировать этимологию Зальмоксиса, выдвинутую Порфирием ("бог-медведь" или "бог в медвежьей коже"); см., например, Rhys Carpenter, Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics, Bercley and Los Angeles, 1946, p. 112 sq., "The cult of the sleeping bear". Но см. также Alfons Nehring, Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat ("Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, 1936, p. 7-229), p. 212 sq.

47. Vasile Parvan, Getica. O protoistorie a Daciei, Bucarest, 1926, p. 162.

48. Облака, 225, 1503.

49. J. Coman, Zalmoxis, p. 106.

50. Если все-таки в таком смысле толковать фрагмент Помпония Мела (2, 21), цитированный в Rhode, p. 277, n. I. О скифах см. следующий раздел этой главы.

51. Stratagematon, VII, 22.

52. W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek religion, London, 1935, p. 31.

53. См. надлежащим образом собранные тексты в Jean Coman, Orphee, civilisateur de l'humanite, "Zalmoxis", I, 1938, p. 130-176: музыка, p. 146 sq.; поэзия, p. 153 sq.; магия, медицина, p. 157 sq.

54. Guthrie, Orpheus, p. 35. О шаманских элементах в мифе об Орфее см. E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Sather Classical Lectures, XXV, 1951, p. 147 sq.; A. Hultkrantz, The North American Indians Orpheus Tradition, p. 236 sq.

55. Маккиоро (Vittorio Macchioro, Zagreus. Studi intorno all'orfismo, Florence, 1930, p. 291 sq.) сравнивает религиозную атмосферу, в которой сформировался орфизм, с "Религией Танцующих Духов" ("Ghost-dance religion") и другими народными экстатическими движениями; но это лишь случайные связи с собственно шаманизмом.

56. См. Franz Cumont, Lux perpetua, Paris, 1949, p. 249 sq., 406. О проблеме в целом см. Karl Kerenyi, Pythagoras und Orpheus, 3 ed., Albae Vigiliae, n. s., IX, Zurich, 1950.

57. См. тексты и комментарии в Guthrie, Orpheus, p. 171 sq.

58. P. Raingeard, Hermes psychagogue. Essai sur l'origine du culte d'Hermes, Paris, 1935; о перьях Гермеса, p.389 sq.

59. Arnobe, II, 33; F. Cumont, Lux perpetua, p. 294.

60. См. E. Bickermann, Die romische Kaiserapotheose, "Archiv fur Religionswissenschaft", XXVII, 1929, p.1-24; J. Croll, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike, Koln, 1931; D. M. Pippidi, Recherches sur le culte imperial, Bucarest, 1939, p. 159 sq.; id., Apotheoses imperiales et apotheoses de Peregrinos, "Studi e materiali di storia delle religioni", XX, Roma, 1947-1948, p. 77-103. Эта проблема выходит за рамки нашей темы, но мы ее вскользь затронули, чтобы напомнить, как архаическая символика (в данном случае "полет души") может быть вновь открыта или повторно адаптирована доктринами, которые создают впечатление новизны.

61. На эту тему см. Jozef Croll, Gott und Holle, Leipzig, 1932, p. 363 sq. В той же работе проанализированы восточные и иудео-христианские традиции нисхождения в Ад: в них проявляется лишь очень отдаленное сходство с шаманизмом в узком смысле.

62. См. Isidore Levy, La Legende de Pythagore de Grece en Palestine, Paris, 1927, p. 79 sq.

63. См. Joseph Bidez et Franz Cumont, Les Mages hellenises: Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'apres la tradition greque, Paris, 1938, 2 vol., I, p. 113; II, p. 158 (тексты).

64. Государство, 614 B sq.

65. См. обсуждение данного вопроса в J. Bidez, Eos ou Platon et L'Orient, Bruxelles, 1945, p. 43 sq.

66. Государство, 617 D - 618 C.

67. Geo Widengren, The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book, passim. В Месопотамии царь (как избранник божий) получал от бога при вознесении таблички или Небесную Книгу (ibid., p. 7 sq.); в Израиле Моисей получает от Яхве скрижали с Законом (ibid., p. 22 sq.).

68. Мустер (Wilhelm Muster, Der Schamanismus bei den Etruskern, "Fruhgeschichte und Sprachwissenschaft", I, Wien, 1948, p. 60-67) предпринял попытку сравнить представления этрусков о потустороннем мире и путешествиях в Ад с шаманизмом. Трудно понять, что именно заставляет его называть "шаманскими" идеи и факты, принадлежащие к магии вообще и к различным мифологиям смерти.

69. IV, 71 sq.

70. IV, 75.

71. Karl Meuli, Scythica, p. 122 sq.; E. Rohde, Psyche, p. 277, n. I, уже заметил экстатическую роль конопли у скифов и массагетов.

72. Ibid., p. 124.

73. I, 105.

74. Scythica, p. 127 sq. Как замечает Мейли (ibid., p. 131, n. 3), W. R. Halliday уже в 1910 году предложил объяснение "Энареев" магическим превращением сибирских шаманов в женщин. О другой интерпретации см. G. Dumezil, Les "enarees" scythiques et la grossesse du Narte Hamyc, "Latomus", V, Bruxelles, 1946, p. 249-255.

75. См. Georges Dumezil, Legendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques, Paris, 1930, и вообще его же 4 тома Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1940-1948.

76. Robert Bleichsteiner, Rossweiche ("Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, 1936, p. 413-495), p. 467 sq. У осетинов "умерший, попрощавшись с родными, вскакивает на коня. Вскоре он встречает на своей дороге необычных стражей, которым должен дать несколько сухариков - тех самых, которые ему положили в могилу. Потом он подходит к реке, через которую вместо моста переброшена обычная балка... Под ногами праведного, или, точнее, правдивого, балка расширяется, укрепляется и превращается в настоящий мост..." (G. Dumezil, Legendes sur les Nartes, p. 220-221). "Нет никакого сомнения, что данный "мост" происходит из маздеизма, как и "узкий мост" армян, "мост как волос" грузин. Все эти балки, волосы и т. п. имеют свойство чудесно расширяться перед душой праведного

и сужаться до толщины лезвия меча перед грешником (ibid., p. 202). См. также далее.

77. R. Bleichsteiner, Rossweihe, p. 470 sq. С этим следует сравнить функции индонезийских "плакальщиц" (см. выше).

78. См. также W. Nolle, Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus, "Jahrbuch des Museum fur Volkerkunde", XII, Leipzig, 1953, p. 86-90; H. W. Haussig, Theophylakts Exkurs uber die Scythischen Volker ("Byzantion", XXIII, Bruxelles, 1953, p. 275-462), p. 360, n. 313. О кочевниках-"шаманизаторах", достигших Европы под конец второго и в начале первого тысячелетия до н. э. см. F. Altheim, Romische Geschichte, 2 vol., Baden-Baden, 1951-1953, I, p. 37 sq.; H. Kirchner, Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, p. 248 sq. Статья A. Kollantz, Der Schamanismus der Awaren в "Palaeologia", IV, 3-4, Osaka, 1955, p. 63-73 почти бесполезна из-за обилия в ней типографских ошибок.

79. См. N. Soderblom, La Vie future d'apres le mazdeisme, Paris, 1901, p. 92 sq.; H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes ("Journal Asiatique", CCXIX, 1931, p. 1-134), II, p. 119 sq.; id., Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1938, p. 180 sq.

80. Dataistan-i-denik, 21, 3 sq..

81. Dinkart, IX, 20, 3.

82. Bundahishn, 12, 7.

83. Videvdat, 3, 7.

84. Bundahishn, 12, 8 sq.

85. О Вайу см. G. Widengren, Hochgottglaube im alten Iran, p. 188 sq.; Stig Wikander, Vayu. Textes und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, Uppsala, 1941, I; G. Dumezil, Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-europeenne, Paris, 1947, p. 69 sq. Мы указываем эти три важные работы, чтобы предостеречь читателя относительно поверхностного характера нашего изложения; в действительности функция Вайу полна нюансов, и его характер намного более сложен.

86. Soderblom, p. 94 sq.

87. Gatha, 45, 10-11; 51, 13.

88. H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran, p. 182 sq. Возле моста умерший встречает красивую девушку с двумя собаками (Videvdat, 19, 30) - индо-иранский инфернальный комплекс, существующий и в других регионах.

89. Ibid., p. 157, 161, 176, etc.

90. Ibid., p. 157.

91. M. Eliade, Traite, p. 319 sq.

92. См. в различной степени убедительные наблюдения: Otto Paul, Zur Geschichte der iranischen Religionen ("Archiv fur Religionswissenschaft", XXXVI, Leipzig, 1940, p. 215-234), p. 227 sq.; W. Wust, Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmassigen Ekstatikern und schamaniesierenden Rinderhirten der Steppe?, ibid., p. 234-249; W. Henning, Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?, London, 1951. Виденгрен (G. Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, "Numen", I, 1954, p. 26-83; II, 1955, p. 47-134, 2 part, p. 66 sq.) недавно предпринял анализ шаманских элементов в зороастризме. См. также J. Schmidt, Das Etymon des Persischen Schamane, "Nyelvtudomanyi kozlemenyek", XLIV, Budapest, p. 470-474); J. de Menasce, Les Mysteres et la religion de l'Iran, "Eranos Jahrbuch", XI, Zurich, 1944, p. 167-186, особенно p. 182; J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre. Etude critique avec une traduction commentee des Gatha, Paris, 1948, p. 140 sq. Напомним, что Стиг Викандер (Wikander, Der arische Mannerbund, p. 64 sq.) и Г. Виденгрен (Widengren, Hochgottglaube, p. 328 sq., 342 sq., etc.) очень хорошо показали существование иранских "мужских союзов" с посвященческой и экстатической структурой - отголоски германских берсекиров и ведических марья.

93. Nyberg, p. 177.

94. Fravashi-yasht, 19, 20; Nyberg, p. 178.

95. Ibid., p. 177.

96. Здесь использован перевод на франц. M. A. Barthelemy, Arta Viraf-Namak ou Livre d'Arda Viraf, Paris, 1887. См.

также S. Wikander, Vayu, p. 43 sq.; G. Widengren, Stand und Aufgaben, 2 part, p. 67 sq.

97. Arda Viraf, ch. III; trad. Barthelemy p. 10.

98. Ibid., ch. VII-X, p. 19 sq.

99. Bernard Muncacsi, "Pilz" und "Rauch", "Keleti szemle", VIII, Budapest, 1907, p. 343-344. Этой ссылкой я обязан Стигу Викандеру.

100. Munkacsi, p. 344.

101. См. C. Huart, Saints des derviches tourneurs. Recits traduits du persan, Paris, 2 vol., 1918-1922: знание событий на расстоянии (I, p. 45); свет, излучаемый телами святых (I, p. 37 sq., 80); левитация (I, p.209); несжигаемость: "сейид, слушая поучения шейха и открывая в них тайны, так воспылал, что поставил обе босые стопы в очаг и руками извлекал пылающие угли..." (I, p. 56; в этом рассказе мы узнаем шаманское "укрощение огня"); маги бросают юношу в воздух, а шейх задерживает его там (I, p. 65); внезапное исчезновение (I, p. 80); невидимость (II, p. 131); вездесущность (II, p. 173); хождение по воде со скрещенными на поверхности ногами (II, p. 336); вознесение и полет (II, p.345) и т. д. Профессор Фриц Маер (Meier) из Базеля сообщает мне, что согласно еще не опубликованному биографическому труду Амина Ахмада Рази (Razi), выполненному в 1594 году, святого Кутб Эд-Дин Хайдара (XII век) считали нечувствительным к огню и сильнейшему морозу; кроме того, его часто видели на крышах и верхушках деревьев. Нам же известен шаманский смысл влезания на дерево (см. выше).

102. Начиная с XII века, обнаруживается влияние одурманивающих средств (гашиш, опиум) в некоторых персидских мистических системах; см. Louis Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922, p. 86 sq. Ракс, экстатический "танец" ликования; тамзиг, "разрывание одежды" во время транса; назар ила'л морд, "платонический взгляд", очень сомнительный вид экстаза в форме эротического подавления; - вот несколько разновидностей трансов, вызванных одурманивающими средствами; можно связать эти элементарные методы как с происламскими мистическими техниками, так и с некоторыми искаженными индийскими техниками, которые могли оказать влияние на суфизм (ibid., p. 87).

103. Mehmed Fuad Kopruluzade, Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans; см. также резюме его книги, изданной на турецком, Les Premiers Mystiques dans la litterature turque, Konstantinople, 1919, опубликованное Буватом (L. Bouvat) в "Revue du Monde Musulman", XLIII, 1921, p. 236-266.

104. Influence... p. 9.

105. Catapatha Brahmana, VIII, 7, 4, 6.

106. Aitareya Br., III, 2, 29.

107. Catapatha Br., IV, 2, 5, 10. См. сборник текстов Сильвена Леви, Levi, La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, Paris, 1898, p. 87 sq.

108. О символике дуроханы см. M. Eliade, Durohana and the "Waking Dream", "Art and Thought: a Volume in Honour of the Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of his 70th Birthday", ed. I. K. Bharata, London, 1947, p. 209-213.

109. Catapatha Br., III, 6, 4, 13; etc.

110. Catapatha Br., III, 6, 4, 13; Taittiriya Samhita, I, 3, 5; etc.

111. Rig Veda, III, 8, 3.

112. Catapatha Brahmana, III, 7, 1, 14.

113. Catapatha Br., V, 2, 1, 10; etc.

114. Taittiriya Samhita, I, 7, 9, 2; etc.

115. Ibid., VI, 6, 4, 2; etc.

116. Rig Veda, III, 8, 3.

117. RV, I, 13, 11.

118. Ibid.

119. PB, V, 3, 5. Цитируется в A. Coomaraswamy, Svayamatrnna: Janua Coeli ("Zalmoxis", II, 1939, p. 1-51), p. 47.

120. Jaiminiya Upanishad Brahmana, III, 13, 9.

121. Katha Up., V, 2.

122. Mahidhara, ad Catapatha Br., XIII, 2, 6, 15.

123. См. другие тексты, собранные в Coomaraswamy, ibid., p. 8, 46, 47, etc.; см. также S. Levy, La Doctrine, p. 93. По тому же пути, разумеется, отправляются и после смерти; см. Levi, p. 93 sq.; H. Gunter, Der arische Weltkonig und Heiland, Halle, 1923, p. 401 sq.

124. См., например, тексты, приведенные в Coomaraswamy, Svayamatrnna, p. 7, 42, etc. См. также Paul Mus, Barabudur, I, p. 318.

125. См. Penzer и Tawny, The Ocean of Story, I, p. 153; II, p. 387; VIII, p. 68 sq., etc.

126. Majjimanikaya, III, 123.

127. Здесь не место для дискуссии об этих подробностях рождения Будды, но мы должны были мимоходом ее затронуть, чтобы, с одной стороны, показать многозначность архаического символизма, оставляющую его неограниченно открытым для новых интерпретаций, и, с другой стороны, уточнить, что сохранение "шаманской" схемы в развитой религии вовсе не означает сохранения ее первичного содержания. То же замечание относится, конечно, и к христианской и исламской мистике. См. M. Eliade, Sapta padani kramati... "The Munshi Diamond Jubilee Commemoretion Volume", Bombay, 1948, I, p. 180-188, а также id., Les sept pas du Bouddha (Mythes, reves et mysteres), p.148-155.

128. См. W. Kirfel, Die Kosmografie der Inder, p. 190 sq. Девять небес встречаются также в Brihadaranyaka Up., III, 6, 1; см. W. Ruben, Schamanismus im alten Indien ("Acta Opientalia", XVII, 1939, p. 164-205), p. 169. О взаимосвязях различных космологических схем и ступеней медитации см. P. Mus, Barabudur.

129. См. также W. Ruben, p. 170.

130. Rig Veda, X, 136, 3-5. О муни см. E. Arbman, Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus, Uppsala-Leipzig, 1922, p. 298 sq. О магико-религиозном значении длинных волос, ibid., p. 302 (ср. выше и далее, "змеи" на сибирских шаманских нарядах). О древнейших ведических экстазах см. J. W. Hauer, Die Anfange der Yogapraxis, Stuttgart, 1922, p. 116 sq., 120; M. Eliade, Joga, p. 117; см. также G. Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, 2 part, p. 72, n. 123.

131. Rig Veda, X, 136.

132. Свидетельство: Brihadaranyaka Upanisad, III, 3-7.

133. Rig Veda, X, 136.

134. Atharva Veda, XI, 5, 6.

135. См., например, очень неясный гимн Вратья (Atharva Veda, XV, 3 sq.). Параллели между человеческим телом и космосом выходят, конечно, за рамки собственно шаманского опыта, но мы видим, что вратья, как и муни, достигает макрантропии во время экстатического транса.

136. Будда видит себя во сне великаном с руками, помещенными в два океана (Anguttara Nikaya, III, 240; см. также W. Ruben, p. 167). Невозможно вспомнить здесь все "шаманские" следы, засвидетельствованные в древнейших буддийских текстах. Многие сиддхи имеют явно шаманскую структуру; например, магическая способность "нырять в землю и выныривать из нее, как если бы это была вода" (Anguttara, I, 254 sq.; etc.). См. также выше.

137. См., например, Penzer and Tawney, The Ocean of Story, II, p. 62 sq.; III, p. 27, 35; V, p. 33, 35, 169 sq.; VIII, p. 26 sq., 50 sq.; etc.

138. W. E. Clarc, Sacadvipa and Svetadvipa ("Journal of the American Oriental Society", XXXIX, 1919, p.209-242), passim; M. Eliade, Joga, p. 397 sq. Об Анаватапте см. De Visser, The Archats in China and Japan, Berlin, 1923, p. 24 sq.

139. P. M. Tin, The Path of Purity, Being a Translation of Buddhaghosa'a Visuddhimagga (London, 3 vol., 1923-1931, parts

11, 17, 21), p. 396. О гамана, см. Sigurd Lindquist, Siddhi und Abhinna: eine Studie uber die klassischen Wunder des Yoga, Uppsala, 1935, p. 58 sq. Хорошая библиография источников об абхиджне: Etienne Lamotte, Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna (Mahaprajnaparamitasastra), Louvain, 2 vol., 1944, 1949, I, p. 329, n. I.

140. Yoga Sutra, III, 45; Gheranda Samhita, III, 78; Eliade, Joga, p. 323 sq. О подобных традициях в двух индийских эпопеях см. E. W. Hopkins, Yoga-technique in the Great Epic ("Journal of the American Oriental Society", XXII, New Heaven, 1901, p. 333-379), p. 337, 361.

141. Махабхарата, XII, 335, 2 и далее.

142. Ibid., XII, 317, 6.

143. Ibid., V, 160, 55 sq.

144. M. Eliade, Joga, p. 397 sq. Некий персидский автор уверяет, что йоги "могут летать по воздуху, как куры, сколь бы невероятным это ни казалось".

145. О полете архатов см. de Visser, p. 172 sq.; S. Levi et Ed. Shavannes, Les Seize Arhats protecteurs de la loi ("Journal Asiatique", ser. XI, vol. VIII, Paris, 1911, p. 1-50, 189-304), p. 23 (архат Нандимитра "вознесся в воздух на высоту семи деревьев тала" и т. д.); p. 262 sq. (архат Пиндола, живший в Анаватапта, был наказан Буддой за то, что летал по воздуху с горой в руках, недостойным образом демонстрируя свою магическую силу профанам; буддизм, как известно, запрещал показ сиддхи).

146. M. Hocart, Flying Through the Air ("Indian Antiquary", LII, Bombay, 1923, p. 80-82), p. 80. Хокарт объясняет все эти легенды в соответствии со своими теориями о царственности: цари, будучи богами, не могут касаться земли, и поэтому допускается, что они ходят по воздуху. Но символизм полета более сложен, и ни в коем случае нельзя выводить его из концепции царей-богов. См. M.Eliade, Mythes, reves et mysteres, p. 133 sq.

147. См. Eliade, Le Yoga, p. 326 sq.

148. См. J. Van Durme, Notes sur le lamaisme ("Melanges chinois et bouddhiques", I, Bruxelles, 1931-1932, p. 263-319), p. 374, n. 2.

149. Rig Veda, см., например, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4, etc.

150. Aitareya Brahmana, V, 32, 1.

151. См., например, Baudhauana Dharma Sutra, IV, 1, 24; etc.

152. См. M. Eliade, Techniques du Yoga, Paris, 1948; id., Joga.

153. О дикше и тапасе см. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 2 ed., Berlin, 1917, p. 397; A. Hillebrandt, Wedische Mythologie, 2 ed., 2 vol., Breslau, 1927-1929, I, p. 482 sq.; J. W. Hauer, Die Anfange der Yogapraxis, p. 55 sq.; A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, "Harvard Oriental Series, XXXI, XXXII, Cambridge, Mass., 2 vol., 1925, I, p. 300 sq.; S. Levi, La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas, p. 103 sq. См. также K. Meuli, Scythica, p. 134 sq.

154. Мы, однако, смеем надеяться, что этот труд покажет, в каком аспекте следовало бы поставить данную проблему.

155. Rig Veda, X, 58, 2-4; X, 57, 4-5.

156. Ahtarva Veda, VIII, 2, 3; VII, 2, 3, 1; etc. О призывании души см. также W. Caland, Altindischer Ahnenkult, Leyde, 1893, p. 179 sq.

157. См., например, Jean Filliozat, La Doctrine Classique de la medecine indienne. Ses origines et ses paralleles grecs, Paris, 1949.

158. См. также Rig Veda, X, 16, 3.

159. F. E. Clement, Primitive Concepts of Disease, p. 197 ("потеря души" у гаро и индуизированных народов на севере).

160. Catapatha Brahmana, XIV, 7, 1, 12.

161. Taittiriya Samhita, II, 5, 2, 4.

162. Jaiminiya Brahmana, III, 168-170; Pankavimca Br., XII, 12, 5.

163. Yoga Sutra, III, 37.

164. См. M. Eliade, Joga, p. 328, id., Techniques du Joga, p. 175. Уточним, однако, что, обсуждая "начала" йоги, мы не обязательно приходим к шаманизму. Вся народная мистическая традиция, бхакти, которая в определенный момент возобладала в йоге, не является шаманской. Это же замечание относится и к практикам мистической эротики или другим магическим практикам, иногда извращенным (предполагающим каннибализм, убийство и т. д.), которые, хотя и имеют местное доарийское происхождение, не являются шаманскими. Все это смешение стало возможным вследствие необоснованного отождествления шаманизма с первобытной мистикой.

165. Yoga Sutra, IV, 1.

166. Противоположное мнение, см. Jean Filliozat, Les origines d'une technique mystique indienne, "Revue Philisophique", CXXXVI, 1946, p. 208-220, где подробно рассмотрена наша гипотеза о доарийском происхождении йогических техник.

167. См. четкое, целостное изложение A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, II, p. 403. Мир умерших является миром "перевернутым", миром "наоборот", как у сибиряков и других народов; см. Herman Lommel, Bhrigu im Jenseits ("Paideuma", IV, 1950, p. 93-109), p. 101 sq.

168. Например, Taittiriya Upanisad, II, 4.

169. RV, X, 58.

170. RV, X, 14, 10-12;AV, XVIII, 2, 12; VIII, 1, 9; etc.

171. AV, XVIII, 4, 7.

172. RV, X, 63, 10.

173. См., например, RV, X, 14, 7-12.

174. Keith, II, p.412.

175. Вопреки тезису Арбмана (E. Arbman, Rudra, passim).

176. Keith, II, p. 409.

177. Taittiriya Br., III, 11, 8.

178. Catapatha Br., XI, 6, 1; Jaiminiya Br., I, 42-44.

179. M. Eliade, Images et symboles, p. 124, 130.

180. Yamasya padbisha, AV, VI, 96, 2; etc.

181. Mrtyupashah, AV, VII, 112, 2; etc.

182. AV, VI, 63, 1-2; etc.

183. AV, I, 31, 2.

184. Eliade, Images et symboles, p. 120 sq.

185. Shirokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, p. 290.

186. Махабхарата, VII, 80 и далее.

187. См. также, W. Nolle, Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus, "Jahrbuch des Museum fur Volkerkunde", XI, Leipzig, 1952, p. 41-47.

188. E. Crawley, Dress, Drinks and Drums, p. 236 sq.; Claudie Marcel-Dubois, Les Instruments de musique de l'Inde Ancienne, Paris, 1941, p. 33 sq. (колокольчики), 41 sq. (бубен на каркасе), 46 sq. (бубен с двумя кожами и выпуклым

каркасом), 63 sq. (бубен-клепсидра). О ритуальной роли бубна в церемонии ашвамедха см. P. Dumont, L'Asvamedha, p. 150 sq. Пшилуски (J. Przyluski, Un Ancient People du Penjab: Les Udumbara ("Journal asiatique", CCVIII, Paris, 1926, p. 1-59), p. 34 sq.) уже обратил внимание на неарийское происхождение индийского названия бубна, дамару. О бубне в ведическом культе см. J. W. Hauer, Der Vratya. Untersuchungen uber die nichtbramanische Religion Altindiens. I: Die Vratya als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft, Stuttgart, 1927, p. 282 sq.

189. S. Beal, Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World, London, 2 vol., 1884, I, p. 66.

190. См. несколько замечаний относительно санталов, бхилов и байгов, W. Coppers, Probleme der indischen Religionsgeschichte ("Anthropos", XXXV-XXXVI, 1940-1941, p. 761-814), p. 805, n. 176. См. id., Die Bhil in Zentralindien, Horn-Wien, 1948, p. 178 sq. См. также R. Rahmann, Shamanistic and Related Phenomena in Nothern and Middle India, p. 735-736.

191. О культе черепов в неарийской Индии см. W. Ruber, Eisenschmiede und Damonen in Indien, "Internationales Archiv fur Ethnographie", Suppl. XXXVII, Leyde, 1939, p. 168, 204-208, 244; etc.

192. Verrier Elwin, The religion of an Indian Tribe, London-New York, 1955, p. 135-137.

193. V. Elwin, The religion of an Indian Tribe, London и New York, 1955, p. 135-137.

194. Elwin, ibid., p. 147-148.

195. Ibid., p. 153.

196. Ibid., p. 151-152.

197. См. Edward B. Harper, Shamanisme in South India, "Southwestern Journal Anthropology", XIII, Albuqerque, 1957, p. 267-287, о "шаманских" практиках в северо-западном Майсуре. Это - явления одержимости, не обязательно подразумевающие шаманскую структуру и идеологию. Другие примеры - правильно представленные как примеры одержимости богами или демонами - мы находим в замечательной монографии Луи Дюмона, Louis Dumont, Une Sous-Caste de l'Inde du Sud, Paris, 1957, p. 347 sq. (одержимость богами), 406 sq.(одержимость духами).

198. Rudolf Rahmann, Shamanistic and Related Phenomena in Nothern and Middle India ("Anthropos", LIV, 1959, p. 681-760), p. 722, 754. В первой, описательной части (p. 683-715) автор приводит материалы, касающиеся различных племен: говорящих на языке мунда (т. е. коларийских: сантал, мунда, корку, савара/саора, бирхор и др.); говорящих на арийских языках (бхийя, байга, бхилы); и племен, говорящих на дравидских языках (ораон, кхонд, гонд и др.). О шаманизме мундов см. также J.Hoffmann, A. van Emelen, Encyclopaedia Mundarica (Patna, 4 vol., 1930-1938), II, p. 422 sq.; Koppers, Probleme der indischen Religionsgeschichte, p. 801 sq.

199. Rahmann, ibid., p. 730.

200. Ibid.

201. Ibid., p. 731.

202. Ibid.

203. Ibid., p. 733.

204. Ibid.

205. Ibid., p. 702.

206. См. Koppers, Die Bhil in Zentralindien, pl. XIII, 1.

207. W. Crook, Popular Religion and Folk-lore of Nothern India, Westminster, 2 vol., 1896, цит. в Rahmann, p. 737. О ритуалах лолов и качинов см. следующую главу.

208. Rahmann, ibid., p. 696.

209. Ibid., p. 738-739.

210. См. список, ibid., p. 748, n. 191.

211. Ibid., p. 748.

212. Rahmann, p. 751.

213. Ibid., p. 753.

Примечания к главе 12

1. Buddha-carita-kavya, v. 1551 sq.

2. M. Eliade, Le Yoga, p. 319 sq. См. также A. Jacoby, Zum Zerstuckelubgs- und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire, "Archiv fur Religionswissenschaft", XVII, Leipzig, 1914, p. 455-475. Нет нужды напоминать, что мы не занимаемся "подлинностью" такого магического явления. Нас интересует только выяснение, в какой степени магические явления обнаруживают шаманскую идеологию и технику. См. M. Eliade, Mephistopheles et l'androgyne, p. 200 sq.

3. Voyages d'ibn Battuta, C. Defremery et le Dr. B. R. Sanguinetti, Paris, 4 vol., 1853-79, IV, p. 291-292: "Тогда фокусник взял в руки деревянный шар с многочисленными отверстиями и привязанными к нему длинными ремнями и подбросил его вверх. Шар взлетел в воздух и исчез из виду. [...] Когда в руке чародея остался только короткий кончик ремня, он что-то сказал одному из своих учеников; тогда тот схватил ремень и начал карабкаться по нему вверх, так что вскоре исчез из виду. И хотя фокусник трижды звал его, тот не отвечал. Тогда фокусник, очень разгневанный, взял в руку нож и полез по ремню вверх, пока тоже не исчез. Затем он сбросил на землю руку отрока, потом ногу, потом вторую руку и ногу, далее туловище и, наконец, голову. После чего спустился, тяжело дыша, в окровавленной одежде. [...] Тогда эмир дал ему другой приказ, и фокусник собрал все члены отрока, сложил их, потом ударил их ногой, и юноша встал цел и невредим. Я тогда был настолько удивлен, что мое сердце забилось, как во время моего пребывания при дворе индийского царя, когда я был свидетелем подобных фокусов". См. также H. Yule, trad., The Book of Ser Marco Polo (H. Cordier, ed., London, 2 vol., 1921), I, p. 318 sq. О rope-trick в мусульманских агиографических легендах см. Louis Massignon, La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique del'Islam, execute a Bagdad le 26 mars 922: etude d'histoire religieuse, Paris, 2 vol., 1922, I, p. 80 sq.

4. Фрагмент, приведенный у A. Jacoby, ibid., p. 460 sq.

5. E. Seler, Zauberei im alten Mexico ("Globus", LXXVIII, 6, 1900, p. 89-91; перепечатано в его Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde, Berlin, 5 vol., 1902-1913, II, p. 78-86), p. 84-85 (по Сахагуну).

6. См. многочисленные примеры, собранные в Jacoby, op. cit., p. 466 sq. и Eliade, Mephistopheles et l'Androgyne, p. 200 sq.; см. также id., Le Yoga, p. 319. Еще нелегко точно определить, являются ли rope-tricks европейских колдунов результатом влияния восточной магии или же берут свое начало в древних местных шаманских техниках. Тот факт, что, с одной стороны, rope-trick засвидетельствован в Мексике, а с другой стороны, инициационное расчленение мага мы встречаем также в Австралии, Индонезии и Южной Америке, склоняет нас к убеждению, что в Европе речь может идти о сохранении местных доиндоевропейских магических техник. О символизме левитации и "магического полета" см. Ananda Coomaraswamy, Hinduisme and Buddism, New-York, 1943, p. 83, n.269.

7. См. A. Coomaraswamy, Svayamatrrna: Janua Coeli, p. 27, n. 8; p. 42, n. 64.

8. Giuseppe Tucci, Tibetan Painted Scrolls, Rome, 2 vol., 1949, II, p. 348, tanka n. 12, pl. XIV-XXII. О символизме ступеней см. ниже.

9. R. Stein, Leao-Tche, p. 68, n. 1. Автор напоминает, что Яшке (Jaschke) в своем словаре приводит под этим словом ргйал-рабс и уточняет, что оно, по-видимому, обозначает сверхъестественные средства общения между древними тибетскими царями и их предками, пребывающими среди богов. См. также H. Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, p. 141, 150, 153, 245; id., The Religions of Tibet, New-York, 1961, p. 19-20; M. Hermann, Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter, Koln, 1956, p. 35 sq.

10. G. Tucci, II, p. 733-734. Автор упоминает о китайском и даосском мифе о сообщении между Небом и Землей, к которому мы еще вернемся. В Гилгите, где религия бон имела большое влияние, мы еще и по сей день встречаем предание о золотой цепи, соединяющей Небо с Землей (ibid., p. 734, цитируется "Folk-lore", XXV, 1914, p. 397).

11. Tucci, op. cit., p. 714.

12. Ibid., p. 716.

13. Ibid., цитата Рока (Rock); см. ниже, стр. \346\ и далее.

14. Начиная с Klaproth, Description du Tibet ("Journal asiatique", ser. II, IV, 1829, p. 81-158, 241-324; VI, 1830, p. 161-246, 321-350; см. p. 97, 148, etc., западные ученые, вслед за китайскими эрудитами, отождествляли даосизм с религией бон-по; см. историю этого заблуждения (вероятно, возникшего из-за ошибки Ремюзата (Abel Remusat), прочитавшего термин дао-ши??? как "даос") в W. W. Rockhill, The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia and Tibet, New-York - London, 1891, p. 217 sq., см. также Yule, The Book of Ser Marco Polo, I, p. 323 sq. О Бон см. Tucci, Tibetan Painted Scrolls, II, p. 711-738; цитированные уже работы H. Hoffmann и его статью Gsen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung, "Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft", XCVIII,

Leipzig, 1944, p. 340-358, особенно p. 344 sq.; M. Hermanns, Mythen, p. 232; Li An-che, Bon: the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples, "Southwestern Journal of Anthropology", IV, 1, Albuquerque, 1948, p. 31-41; S. Hummel, Geheimnisse tibetischer Malereien. II: Lamaistische Studien, Leipzig, 2 vol., 1949-1959, p. 30 sq.; Rene de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, p. 425 sq.; id., Die tibetische Bon-Religion, "Archiv fur Volkerkunde", II, Wien, 1947, p. 26-68. О ламаистском пантеоне и божествах болезни и исцеления, см. Eugen Pander, Das lamaistische Panteon, "Zeitschrift fur Ethnologie", XXI, Berlin, 1889, p. 44-78; F. G. Reinhold-Muller, Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus, "Anthropos", XXII, 1927, p. 956-991. Хуммель предпринял исторический анализ бона, сравнивая его не только с шаманизмами Центральной и Северной Азии, но также и с религиозными концепциями древнего Ближнего Востока и индоевропейцев; см. Grundzuge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur, "Jahrbuch des Museums fur Volkerkunde", XIII, 1954, Leipzig, 1955, p.73-134, особенно p. 96 sq.; id., Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion, "Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra", Budapest, 1959, p. 165-212, особенно p. 198 sq.

15. Tucci, p. 715 sq.

16. Ibid., p. 717.

17. Nebesky-Wojkowitz, Oracles, p. 425.

18. Nebesky-Wojkowitz, Oracles, p. 425. См. также J. Morris, Living with the Lepchas, London, 1938, p. 123 sq. (описание транса медиума). Согласно Германсу (Hermanns), шаманизм лепча не идентичен бон-по, а представляет собой наиболее архаическую форму шаманизма, см. Hermanns, The Indo-Tibetans, Bombay, 1954, p. 49-58.

19. Nebesky-Wojkowitz, Oracles, p. 428. У лепча шаманка также приглашает дух умершего войти в нее, прежде чем его проводят в потусторонний мир; см. id., Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas ("Eastern Anthropologist", V, 1, Lucknow, 1951, p. 27-39), p. 33 sq.

20. Текст переведен Хоффманом, см. Hoffmann, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, p. 274.

21. Nebesky-Wojkowitz, Oracles, p. 542. О гадании с помощью бубна жрецов бон из Сиккима и Бхутана - технике, сравнимой с техникой сибирских шаманов, см. id., Tibetan Drum Divination, "Ngamo", "Ethnos", XVII, 1952, p. 149-157.

22. См. H. Hoffman, Quellen, p. 117 sq.

23. См. описание сеанса с заклинателем из Лхасы в S. H. Ribbah, Drogpa Bamgyal. Ein Tibeterleben, Munich und Planneg, 1940, p. 187 sq. См. также Hoffmann, Quellen, p. 205 sq.

24. См. текст XVIII века, переведенный и прокомментированный Лессингом, F. D. Lessing, Calling the Soul: a Lamaist Ritual, "Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949, W. J. Fischel, ed., Berkeley and Los Angeles, 1951, p. 263-284.

25. См. Oracles, p. 538 sq.

26. Nebesky-Wojkowitz, Oracles, p. 428 sq.; см. также id., Das tibetische Staatsorakel, "Archiv fur Volkerkunde", III, Wien, 1948, p. 136-155, и особенно D. Schroder, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor), part 1, p. 27-33, 846, 850; part 2, p. 237-248; id., Zur Struktur des Schamanismus, p. 867-868, 872-873 (о гуртум (шамане) из Кукунора).

27. R. Bleichsteiner, L'Eglise jaune, p. 71.

28. Bleichsteiner, p. 67.

29. См. M. Eliade, Le Yoga, p. 294 sq., о агхори и капаликах ("носителях черепов"). Вероятно, что эти аскетические и одновременно оргиастические секты, которые еще в конце XIX века практиковали каннибализм (см. Ibid.), усвоили некоторые искаженные традиции с элементами культа черепов (часто связанного с ритуальным поеданием родителей; см., например, обычай исседонов, зафиксированный Геродотом, IV, 26). О доисторических прецедентах культа черепов см. H. Breuil et H. Obermaier, Cranes paleolithiques faconnes en coupe, "L'Anthropologie", XX, 1909, p. 523-530; P. Wernert, L'Anthropophagie rituelle et la chasse aux tetes aux epoques actuelle et paleolitique, "L'Anthropologie", XLVI, 1936, p. 33-43; id., Culte des cranes в M. Gorce, R. Mortier et al., Histoire generale des religions, Paris, 5 vol., 1944-1951, p. 51-102; J. Maringer, Vorgeschichtliche Religion, p. 112 sq., 220 sq., 248 sq.

30. См. W. W. Rockhill, On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies, "Proceedings of the American Oriental Society", XL, 1888, New Heaven, 1890, p. XXIV-XXXI; B. Laufer, Use of Human Skulls and Bones in Tibet, "Field Museum of Natural History", Departament of Anthropology Publication, X, Chicago, 1923. Тибетцы использовали черепа своих отцов, подобно исседонам (ibid., p. 2), но сегодня семейный культ утратил свое значение, и, по мнению Лоуфера (ibid., p. 5), магико-религиозная роль черепов является тантрическим (шиваистским) нововведением. Возможно, однако, что индийское влияние наслоилось на древнюю основу местных верований; см. религиозную и гадательную роль черепов шаманов у юкагиров (Jochelson, The Yukaghir, p. 165). О протоисторических связях между культом черепов и идеей обновления космической жизни в Китае и Индонезии см. Carl Hentze, Zur ursprungliche Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou =

Kopf, "Anthropos", XLV, 1950, p. 801-820.

31. R. Bleichsteiner, L'Eglise Jaune, p. 194-195. О гчод см. также A. David-Neel, Mystiques et Magiciens du Thibet, Paris, 1929, p. 126 sq.; M. Eliade, Le Yoga, p. 321 sq.

32. Лама Kasi Dawa-Samdup (trad.) et W. Y. Evans-Wentz (ed.), Le Yoga tibetain et les doctrines secretes, перевод на французский, Paris, 1938, p. 315 sq., 332 sq. Вероятнее всего, именно этого рода медитациями некоторые йоги занимаются на кладбищах.

33. См. Majjhimanikaya, I, 244, etc.

34. См. Le Yoga tibetain, p. 168 sq., 201 sq., 205 sq.

35. На тибетском языке это "психическое тепло" называется gtum-mo (произносится тумо). "В ледяной воде намачиваются простыни; затем они замерзают и затвердевают. Каждый из учеников заворачивается в одну простыню и должен ее разморозить и высушить на своем теле. Когда она высохнет, ее снова смачивают, и кандидат снова заворачивается. Эта процедура длится до рассвета. И тот, кто высушил самое большое количество простыней, объявляется победителем соревнования..." (A.David Neel, Mystiques et Magiciens du Tibet, p. 228 sq.) См. также S. Hummel, Lamaistische Studien, II, p. 21 sq.

36. W. Y. Evans-Wentz (ed.) and Lama Kasi Dawa-Samdup (trad.), The Tibetan Book of the Dead, p. 87 sq. Лама, брат по вере или преданный друг должен читать погребальный текст на ухо умершему, не касаясь его.

37. Marcelle Lalou, Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie, "Revue de l'Histoire des Religions", CXXXV, Paris, 1949, p. 42-48.

38. Ibid., p. 44. Вспомним Железную Гору, которая преграждает дорогу алтайскому шаману во время его нисхождения в Ад. Пытки, причиняемые ракшасами, во всех подробностях напоминают инициационные сны сибирских шаманов.

39. M. Lalou, p. 45.

40. D. L. Snellgrove, Buddhist Himalaya, New York, 1957, p. 265.

41. Ibid., p. 266.

42. Ibid., p. 267.

43. Ibid.

44. Ibid., p. 268.

45. Ibid., p. 274.

46. Bleichsteiner, op. cit., p. 187 sq.

47. Ibid., p. 188 sq.

48. Ibid., p. 189.

49. Ibid., p. 224 sq.

50. См. M. Eliade, Le Yoga, p. 251 sq.

51. H. Maspero, Legendes mythologiques dans le Chou king ("Journal Asiatique", CCIV, 1924, p. 1-100), p. 94 sq.; F. Kiichi Numazawa, Die Weltanfange in der japanischer Mythologie, p. 314 sq.

52. Luigi Vannicelli, La religione dei Lolo, p. 44.

53. Vannicelli, op. cit., p. 184.

54. Vannicelli, p. 179-180.

55. A. Henry, The Lolos and Other Tribes of Western China ("Journal of the Royal Anthropological Institute", XXXIII, 1903, p.

96-107), p. 103.

56. Henry, p. 101; Vannicelli, p. 174.

57. См. H. I. Marshall, The Karen, People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology, Colombo, 1922, p. 245; Vanicelli, p. 175; M. Eliade, Traite d'histoire des religions, p. 291. Призыв души больного составляет неотъемлемую часть шаманского церемониала качинов и палаунгов Бирмы, лакхеров, гаро и лушаев Ассама; см. Frazer, Aftermath, p. 216-220. См. также Nguyen-van-Khoan, Le Repechage de l'ame, avec une note sur les hon et les phach d'apres les croyances tonkinoises actuelles, "Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient", XXXIII, Hanoi, 1933, p. 11-34. О металлических бубнах в культе умерших гаро, каренов и других родственных им племен см. Heine-Geldern, Bedeutung und Herkunft der altesten hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs), "Asia Major", VIII, Leipzig, 1933, p. 519-537.

58. Vannicelli, p. 169 sq.

59. Ibid., p. 170.

60. Vannicelli, p. 154-155.

61. Hans J. Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der chingpaw (Kchin) von Ober-Burma, "Internationales Archiv fur Ethnographie", Suppl. XVI, Leyde, 1904, p. 54 (по Sladen). Шаман чингпо (тумса) также пользуется "тайным языком" (ibid., p. 56). Болезнь интерпретируется как похищение души или ее бегство (ibid.). См. также Yule, The Book of Ser Marco Polo, II, p. 97 sq. О посвящении Мвод Мод черных таи в Лаосе см. Pierre-Bernard Lafont, Pratiques medicales des Thai noirs du Laos de l'ouest ("Anthropos", LIV, 1959, p. 819-840), p. 825-827.

62. См. G. Morechand, Principaux traits du chamanisme meo blanc en Indochine, "Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient", XLVII, 2, Hanoi, 1955, p. 509-546, особенно p. 513 sq., 522 sq.

63. См. Jacques Bacot, Les Mo-so, Leyde, 1913; Joseph F. Rock, The Ancient Na-khi Kingdom of Southwest China, "Harvard-Yenchin Institute Monograph Series", vol.IX, 2, Cambridge, Mass., 2 vol., 1947.

64. Joseph F. Rock, Studies in Na-khi Literature: I. The Birth and Origin of Dto-mba Shi-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism According to Mo-so Manuscripts, "Artibus Asiae", VII, 1-4, Leipzig, 1937, p. 5-85: тот же текст в "Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient", XXXVII, Hanoi, 1937, p. 1-39; II. The Na-khi Ha zhi p'i or the Road the Gods Decide, "Bulletin", ibid., p. 40-119. Тот же автор недавно опубликовал Contributions to the Shamanisme of the Tibetan-Chinese Borerland, "Anthropos", LIV, 1959, p. 796-818, где первая часть посвящена ллю-бу, аутентичному колдуну на-кхи. Судя по всему, функция ллю-бу когда-то исполнялась женщинами (p. 797). Эта функция не наследственная, а о призвании свидетельствует почти психопатический кризис; человек, которому суждено стать ллю-бу, танцует до самого храма божества-хранителя. Под образом бога "на веревке вешают несколько красных платочков". Если божество "выбирает этого человека, то один из платочков упадет на него". Если же нет, "то человека... считают всего лишь эпилептиком или сумасшедшим и уводят домой" (p.797-798 - этот фрагмент следует добавить к разделу "Шаманизм и психопатология"; см. выше). Во время сеанса духи говорят голосом ллю-бу, но он их не воплощает, не становится "одержимым" (p. 800, etc.). Ллю-бу проявляет типично шаманские способности: ходит по огню и дотрагивается до раскаленного добела железа (p. 801). Исследование Рока включает также личные наблюдения за Нда-па, колдуном мо-со из Юньнаня (Китай) (p. 801 sq.), и за срунг-ма, тибетским "стражем Веры" (p. 806 sq.). См. также S. Hummel, Die Bedeutung der Na-khi fur die Erforschung der tibetischen Kultur.

65. Bacot, p. 15 sq.

66. J. F. Rock, The Muan bpo Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Na-khi ("Monumenta Serica", XII, Pekin, 1948, p. 1-160), p. 3 sq.

67. Rock, The Muan bpo Ceremony, p. 20 sq.

68. Rock, Studies, I, p. 18.

69. Rock, Studies, I, p. 37.

70. См. перевод с комментарием: Rock, Studies, II, p. 46 sq., 55 sq. Количество этих текстов весьма значительно (ibid., p. 40).

71. Rock, Studies, II, p. 41.

72. Ibid., p. 49.

73. По сути все эти погребальные ритуалы определенным образом повторяют сотворение мира и биографию Дто-мбы Ши-ло; каждый текст начинается приведением космогонии, а затем рассказывает о чудесном рождении и геройских

подвигах Ши-ло в борьбе с демонами. Такая реактуализация мифических illud tempus и первичного события, показавшего успешность деяний Первого Шамана - эти деяния стали впоследствии образцовыми и повторяемыми ad infinitum, - является нормальным поведением архаического человека: см. M. Eliade, Mythe de l'eternel retour, p. 44 sq.

74. Rock, Studies, II, p. 91 sq., 101 sq. См. также id., The Zhi Ma Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts, Wien-Modling, 1955, p. 95 sq., 105 sq., 116 sq., 199 sq.

75. Rock, Studies, II, p. 50.

76. См. S. Couvreur, Li-Ki; ou, Memiores sur les bienseances et les ceremonies, 2 ed., Ho-kien-fu, 2 vol., 1927, I, p. 85, 181, 199 sq.; II, p. 11, 125, 204, etc.; J. J. M. de Groot, The Religious System of China, Leyde, 6 vol., 1892-1910, I, p. 245 sq. О китайских концепциях жизни после смерти см. E. Erkes, Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen, "Mitteilungen der Gesselschaft fur Volkerkunde", I, Leipzig, 1933, p. 1-5; id., The God of Death in Ancient China, "T'oung Pao", XXXV, Leyde, 1940, p. 185-210.

77. См., например, Theo Korner, Das Zuruckrufen der Seele in Kuei-chou, "Ethnos", III, 4-5, 1938, p.108-112.

78. E. Erkes, Das "Zuruckrufen der Seele" (Chao-Hun) des Sung Yuh, Inaugural-Diss, Leipzig, 1914; см. также H. Maspero, Les Religions chinoises, "Melanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, I, Paris, 1950, p. 50 sq.

79. Этот тип исцеления часто практикуется и по сей день, см. de Groot, VI, p. 1284, 1319, etc. Колдун имеет возможность вызвать и соединить с телом даже душу умершего животного, см. Ibid., p. 1214, о воскрешении коня. Колдун таи высылает несколько своих душ на поиски заблудшей души умершего и не забывает их предостеречь, чтобы они избрали правильный путь, возвращаясь в этот мир. См. Maspero, Les Religions chinoises, p. 218.

80. E. Chavannes, Les Memoirs historiques de Se-ma-Ts'ien, Paris, 5 vol., 1895-1905, I, p. 74. См. другие тексты в B. Laufer, The Prehistory of Aviation, p. 14 sq.

81. На эту тему см. E. Erkes, Der Primat des Weibes im alten China, "Sinica", IV, 1935, p. 166-176. О дочерях Яо и попытках наследования трона см. Marcel Granet, Danses et legendes de la Chine ancienne, Paris, 2 vol., 1926, I, p. 276 sq. Критика взглядов Гране: Carl Hentze, Bronzegerat, Kultbauten, Religion im altesten China der Shang-Zeit, Antwerpen, 1951, p. 188 sq.

82. Marcel Granet, Remarques sur le taoisme ancien, "Asia Major", II, Leipzig, 1925, p. 149. См. также id., Danses et legendes, I, p. 239 sq. Об архаических элементах в мифе о Великом Ю см. Carl Hentze, Mythes et symboles lunaires, Anvers, 1932, p. 9 sq. О танце Ю см. W. Eberhard, Lokalkulturen im alten China (part 1: Die Lokalkulturen des Nordens und Westens, Leyde, 1942; part 2: Die Lokalkulturen desSudens und Ostens, "Monumenta serica", III, Pekin, 2 vol., 1942), part 1, p. 362 sq.; part 2, p. 52 sq.

83. В Китае, как и у таи, мы находим память о связи, существовавшей в мифические времена между Землей и Небом. Согласно мифам, эта связь была прервана, чтобы боги больше не могли нисходить и угнетать людей (китайские версии) или чтобы люди больше не надоедали богам (версии таи). См. H. Maspero, Les Religions chinoises, p. 186 sq. См. также выше. Объяснения, предлагаемые китайскими версиями, представляют более позднее перетолкование архаической мифической темы.

84. Chavannes, Memoirs historiques, vol. III, 2e partie, p. 488-489.

85. B. Laufer, The Prehistory of Aviation, p. 19 sq.

86. Laufer, ibid.

87. Laufer, ibid., p. 16.

88. О связи между крыльями, перьями, полетом и даосизмом см. M. Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan (Biographies legendaires des Immortels tapistes de l'antiquite), Pekin, 1953, p. 12 sq.

89. B. Laufer, The Prehistory of Aviation, p. 26 sq., где приводятся и другие примеры. См. также ibid., p. 31 sq. и p. 90 (о бумажных змеях в Китае), p. 52 sq. (о легендах о магическом полете в Индии).

90. E. Erkes, The God of Death in Ancient China, p. 203.

91. P. Franz Biallas, K'uh Yuan's "Fahrt in die Ferne" (Yuan-Yu) ("Asia Major", VII, Leipzig, 1932, p. 179-241), p. 210, 215, 217, etc.

92. См. сказки семнадцатого века, пересказанные в L. Vanicelli, La religione dei Lolo, p. 164-166, по J.Brand, Introduction

to the Literary Chinese, 2 ed., Pekin, 1936, p. 161-175. См. также Eberhard, Lokalkulturen im alten China, II, p. 50.

93. J. J. de Groot, VI, p. 1190-1191. Заметим, что женщину, одержимую шэнь, называли ву - это название впоследствии стало общим наименованием шамана. Можно видеть в этом доказательство приоритета шаманок. Но есть также основания считать, что ву, женщину, одержимую шэнь, опередил шаман в маске и медвежьей шкуре, "шаман-танцор", которого Хопкинс (L. C. Hopkins, The Bearskin, Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Profilactic to Present-Day Panache: A Chinese Epigraphic Puzzle, "Journal of the Royal Asiatic Society", 1 and 2 parts, 1943, p. 110-117; id., The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character, ibid., 1 and 2 parts, 1945, p. 3-16), как он утверждает, идентифицировал на одной надписи эпохи Шань и на другой эпохи Чу. "Шаман-танцор" в маске медведя принадлежит к идеологии, в которой преобладает магия охоты, когда мужчина оказывается доминирующим. Но существенную роль он играет и в исторические времена: вождь-заклинатель был одет в медвежью шкуру с четырьмя золотыми глазами (E. Biot, Le Tcheou-li, ou Rites des Tchou, Paris, 2 vol., 1851, II, p. 225). Но если все это и подтверждает существование в протоисторические времена "мужского" шаманизма, то это не значит, что шаманизм типа ву - высоко превозносящий "одержимость" - не является магико-религиозным явлением, в котором доминирует женщина. См. E. Rousselle, in "Sinica", XVI, 1941, p. 134 sq.; A. Waley, The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China, London, 1955. См. также Erkes, Der Schamanistische Ursprung des Schinesischen Ahnenkultus, "Sinologica", II, 4, Basel, 1950, p. 253-262; H. Kremsmayer, Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China, "Archiv der Volkerkunde", IX, Wien, 1954, p. 66-78.

94. H. Maspero, Les Religions chinoises, p. 34, 53-54; id., La Chine antique, Paris, 1927, p. 195 sq.

95. Были попытки отождествить даосизм с шаманизирующим бон-по; см. выше. Об ассимиляции шаманских элементов неодаосизмом, см. также Eberhard, Lokalkulturen, II, p. 315 sq. Тем более не следует забывать о влиянии индийской магии, которое не подлежит сомнению после прибытия буддийских монахов в Китай. Например, Фо Т'у-тенг, буддийский монах из Кучи, обошедший Кашмир и другие районы Индии, прибыл в 310 году в Китай и совершил много магических деяний; в частности, он предсказывал по звону колоколов, см. A. F. Wright, Fo-t'u-teng. A Biography ("Harvard Journal of Asiatic Studies", XI, 1948, p. 321-370), p. 337 sq., 346, 362. А ведь известно, что "мистические звуки" играют существенную роль в некоторых йогических техниках, а для буддистов голоса дэвов и якшей были похожи на звуки золотых колоколов, см. M. Eliade, Le Yoga, p. 377 sq.

96. De Groot, VI, 1205.

97. Ibid., p. 1209 sq.

98. Ibid., p. 1209.

99. Ibid., p. 1211.

100. Ibid.

101. Ibid., p. 1212.

102. Ibid., p. 1166 sq., 1214, etc.

103. О сексуальных и распутных элементах церемонии ву см. de Groot, VI, p. 1235, 1239.

104. Ibid., p. 1192.

105. De Groot, p. 1248 sq. Ibid., p. 1250, n. 3, автор цитирует A. R. McMahon, The Karens of the Golden Chersonese, London, 1876, p. 158, о подобном обряде у бирманских качинов. См. другие примеры (чуанг - таиландское племя в провинции Куангси; аборигены северного Тайваня) в R. Rachmann, Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India, p. 737, 741, n. 168.

106. De Groot, VI, p. 1254.

107. Ibid., p. 1256.

108. Ibid., p. 1261.

109. Ibid., p. 983 sq., p. 1270 sq., etc.

110. Ibid., p. 1292 sq.

111. О шаманизме в современном Китае см. P. H. Dore, Manuel des superstitions chinoises, Shanghai, 1936, p. 20, 39 sq., 82, 98, 103, etc.; Shirokogorov, Psychomental Complex of the Tungus, p. 388 sq. О медиумических культах в Сингапуре см. Alan J. A. Elliott, Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore, London, 1955, особенно p. 47 sq., 59 sq., 73 sq., 154 sq.; о

шаманизме у коренных племен Тайваня см. M. D. Coe, Shamanism in the Bunum Tribe, Central Formosa, "Ethnos", XX, 4, 1955, p. 181-198. Работа Tcheng-tsu Shang, Der Schamanismus in China, Diss., Hamburg, 1934, оказалась для нас недоступной.

112. Richard Wilhelm, Chinesische Volksmarchen (Marchen der Weltliteratur, ser. II, Iena, 1927), p. 90 sq.

113. Ibid., p. 116 sq.; см. также рассказ о другом путешествии в Ад, ibid., p. 184 sq.

114. Ibid., p. 126-127. Кроме этих сказок о нисхождении, значительно большее количество таких, в которых упоминается о восхождениях и других магических чудесах, см. в собрании Вильгельма (R.Wilhelm). См. также W. Eberhard, Typen chinesischer Volksmarchen, "Folklore Fellows Communications", L, 120, Helsinki, 1937, s. v. "Aufsteigen in Himmel".

115. Eberhard, nn. 144 и 145, II.

116. Eberhard, Typen, p. 198 sq.

117. См. C. Hentze, Mythes et symboles lunaires, p. 6; id., Le Cult De l'ours et du tigre et le t'ao-t'ie ("Zalmoxis", I, 1938, p. 50-68), p. 54; id., Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der fruhchinesischen Kulturen, p. 19; M. Granet, Danses et legendes, II, p. 563 sq.

118. A. Irving Hallowell, Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere, "American Anthropologist", n. s., XXVIII, 1926, p. 1-175; N. P. Dyrenkova, Bear Worship Among Turkish Tribes of Siberia, "Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists", 1928, New York, 1930, p. 411-440; Hans Findeisen, Zur Geschichte der Barenzeremonie, "Archiv fur Religionswissenschaft", XXXVII, 1941, p. 196-200; A. Alfoldi, Le Culte de l'ours et le matriarchat en Eurasie (на венгерском языке, в "Kozlemenyek", L, Budapest, 1936, p. 5-17; любезности профессора Альфольди мы обязаны предоставлением английского перевода этой важной статьи). См. также Marius Barbeau, Bear Mother, "Journal of American Folklore", LIX, 231, 1946, p. 1-12.

119. См. Dyrenkova, p. 453; C. Hetnze, Le Cult de l'ours et du tigre, p. 68; id., Die Sakralbronzen, p. 45, 161.

120. На эту тему см. работы Hentze, особенно Mythes et symboles lunaires; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amerique; Fruchinesische Bronzen und Kultdarstellungen.

121. В древнейшей китайской иконографии мы встречаем много животных, прежде всего орнитоморфических мотивов (Hentze, Die Sakrelbronzen, p. 115 sq.). Некоторые из этих иконографических мотивов напоминают рисунки на шаманских нарядах, например, змеи (ibid., fig. 146-148). На наряд сибирского шамана, вероятно, оказали влияние некоторые китайские магико-религиозные идеи (ibid., p. 156). См. также id., Schamanenkronen zur Han-zeit in Korea, "Ostasiatiache Zeitschrift", n.s., IX, 5, Berlin, 1933, p. 156-163; id., Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief, "Asia Major", n. s., I, Leipzig, 1944, p. 74-77; id., Eine Schamanentracht in ihren Bedeutung fur die altchinesische Kunst und Religion, "Jahrbuch fur prahistorische ethnographische Kunst", XX, Berlin, 1960-1963, p. 55-61. Альфред Сальмони (Alfred Salmony) интерпретирует как шаманов двух танцовщиков с оленьими рогами на бронзовой вазе конца династии Чу, найденной, как, по крайней мере, предполагается, в Ч'ангша; см. Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications, Ascona, 1954. Просматривая работы Сальмони в "Artibus Asiae" (XVIII, Leipzig, 1955, p. 85-90), Гейне-Гельдерн принимает эту интерпретацию и замечает, что уже Уильям Уотсон (William Watson) пришел к тому же выводу в статье A Grave Guerdian from Ch'ang-sha, "British Museum Quartely", XVII, 3, London, 1952, p. 52-56. Следовало бы также посвятить целое отдельное исследование возможному влиянию шаманского наряда на военную экипировку; см. K. Meuli, Scythica, p. 147, n. 8; F. Altheim, Geschichte der Hunnen, I, p. 311 sq. Наряд китайского шамана включает, в частности, чешуйчатый панцирь, засвидетельствованный уже в архаический период; см. B. Laufer, Chinese Clay Figures (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XIII, 2, Chicago, 1914), особенно p. 196, pl. XV-XVII.

122. Следует также принять во внимание роль металлургии и ее символики в формировании доисторической китайской магии и мистики; см. M. Granet, Dances et legendes, II, p. 496 sq., 505 sq. Известны связи между шаманизмом и литейщиками и кузнецами, см. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, p. 65 sq.

123. См. D. Schroder, Zur Religion der Tujen, последнюю статью, особенно p. 235 sq.; L. M. J. Schram, The Mongours of the Kansu-Tibetan Border. II: Their Religious Life, Philadelphie, 1957, p. 76 sq., 91 sq.

124. См. W. Heissig, Schamanen und Geisterbeschworer im Kuriye-Banner, p. 40 sq; id., A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Schamanism in the 17th Century ("Anthropos", XLVIII, 1953, p. 1-29, p.493-536), p. 500 sq.

125. См. J.-P. Roux, Elements chamaniques dans les textes pre-mongols, "Anthropos", LIII, 1-2, 1958, p.133-142.

126. См. W. Heissig, Schamanen und Geisterbeschworer, p. 42 sq. О монгольском шаманизме см. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, X, p. 94-100, а также замечания Поппа (N. Poppe) к этой последней книге в "Anthropos" (XLVIII, 1953, p. 327-332), p. 327-332; V. Dioszegi, Problems of Mongolian Schamanism (Report of an Expedition Made in

1960 in Mongolia), "Acta Ethnographica", X, fasc., 1-2, Budapest, 1961, p. 195-206.

127. См. Hentze, Schamanenkronen.

128. См. Eberhard, Lokalkulturen, II, p. 313 sq.; C. Haguenauer, Sorciers et sorcieres de Coree, "Bulletin de la Maison Franco-Japonaise", II, 1, Tokyo, 1929, p. 47-65.

129. См. Eberhard, Lokalkulturen, II, p. 501 sq.

130. О шаманизме см. опубликованный Александром Славиком манускрипт Масао Оки A. Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, p. 677, 688 sq., 733, 757. См. также критику Масао Оки в Charles Hageunauer, Origines de la civilisation japonaise. Introduction a l'etude de la prehistoire du Japon, vol. I, Paris, 1956, p. 172-178.

131. Matthias Eder, Schamanismus in Japan ("Paideuma", VI, 7, 1958, p. 367-380), p. 368.

132. Eder, ibid., p. 371.

133. Ibid., p. 377.

134. Ibid.. p. 372.

135. Ibid., p. 373.

136. Ibid., p. 374. См. W. P. Fairchild, Shamanism in Japan, "Folklore Studies", XXI, 1962, p. 1-122; Ichiro Hori, Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion (Festschrift A. E. Jensen, Munich, 1964, p. 245-265); Kamata Hisaki, Daughters of the Gods: Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa, "Monumenta Nipponica Monographs", 25, 1966, p. 56-73.

137. О фигурах с лошадиной головой см. Eder, ibid., p. 378.

138. Ibid., p. 379.

139. См. "Journal asiatique", июль-сентябрь 1934, p. 122.

140. Eder, Origines, p. 169-170.

141. Притяжение, осуществляемое магическими силами противоположного пола, хорошо известно; см. M. Eliade, Naissances mystiques, p. 172.

Примечания к главе 13

1. Freda Kretschmar, Hundestammvater und Kerberos, im 2 bd., Stuttgart, 1938, особенно II, p. 222 sq., 258 sq. См. также W. Koppers, Der Hund in der Mythologie der Zirkumpazifischen Volker, "Viener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik", I, 1930, p. 359 sq., и замечания Пеллиота (P. Pelliot) об этой статье в "T'oung Pao", XXVIII, 1931, p. 463-470. О предке-собаке у тюрко-монголов см. Pelliot, ibid., et Rolf Stein, Leao-Tche, p. 24 sq.; О мифологической роли собаки в Древнем Китае см. E. Erkes, Der Hund im alten China ("T'oung Pao", XXXVII, 1944, p. 186-225), p. 221 sq. Об инфернальной собаке в индийских концепциях см. E.Arbman, Rudra, p. 257 sq.; B. Schlerath, Der Hund bei den Indogermanen, "Paideuma", VI, 1, 1954, p. 25-40; в германской мифологии, H. Guntert, Kalypso, Halle, 1919, p. 40, 55; в Японии, где собака не является погребальным животным, - Alexander Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germaner, p. 700 sq.; в Тибете Hummel, Der Hund in der religiosen Vorstellungswelt des Tibeters, "Paideuma", VI, 8, 1958, p. 500-509; VII, 7, 1961, p. 352-361.

2. L Malten, Das Pferd im Totenglauben, "Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archaologischen Instituts", XXIX, Belin, 1914, p. 17-256; см. также W. I. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate, p. 274 sq.

3. Hofler, Kultische Geheimbunde der Germanen, p. 46 sq.; A. Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, p. 692 sq.

4. J. Warneck, Die Religion der Batak, p. 88.

5. B. de Zoete, W.Spies, Dance and Drama in Bali, Lnd, 1938, p. 78.

6. Biren Bonnerjea, Materials for the Study of Garo Ethnology, "Indian Antiquary", LVIII, Bombay, 1929, p.121-127; Verrier Elwin, The Hobby Horse and the Ecstatic Dance ("Folk-lore", LIII, Lnd, 1942, p. 209- 213), p. 211; id., The Muria and Their Ghotul, Bombay, 1947, p. 205-209.

7. V. Elwin, The Hobby Horse, p. 212-213; id., The Muria, p. 208.

8. Shamrao Hivale, The Laru Kaj, "Man in India", XXIV, Ranchi, 1944, p. 122 sq., цитирован в Elwin, The Muria, p. 209. См. также W. Archer, The Vertical Man. A Study in Primitive Indian Sculpture, Lnd, 1947, p. 41 sq., об экстатическом танце с изображениями лошадей (Бихар).

9. W. Koppers, Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India: a Contributions to the Study of the Megalith Problem, "Annali Lateranensi", VI, Vatican City, 1942, p. 117-206; Elwin, The Muria, p. 210 sq., fig. 27, 29, 30.

10. Elwin, Muria, p. 150; что касается коня в шаманизме северной Индии, см. также R. Rachmann, Shamanistic and Related Phenomena in Nothern and Middle India, p. 724-725.

11. Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, p. 608. Согласно верованиям тунгусов, "Мать животных" рождает восьминогую косулю; Г. В. Ксенофонтов, Легенды и рассказы, с. 64 и далее.

12. Hoffer, p. 51 sq.; Slavic, p. 694 sq.

13. R. Wolfram, Robin Hood und Hobby Horse, "Wiener prahistorische Zeitschrift", XIX, 1932, p. 357; A. van Gennep, Le Cheval-jupon,Cahiers d'ethnographie folklorique, I, Paris, 1945.

14. V. I. Propp, p. 286.

15. См. M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia, p. 204. sq. О роли, которую некогда играл кузнец у енисейских народов, см. Radlow, Aus Sibirien, II, p. 186.sq.; См. также F. Altheim, Geschichte der Hunnen, I, p. 195 sq.; D. Schroder, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor), 3-я статья, p. 828, 830; H. Findeisen, Schamanentum, p. 94 sq.; Обо всем остальном см. M. Eliade, Forgerons et alchimists, Paris, 1977, в частности p. 57 sq. См. также Hummel, Der gottliche Schmied in Tibet, "Folklore Studies", XIX, 1960, p. 251-272.

16. W. Schieroszewski, Du chamanisme d'apres les Croyance des Yakoutes, p. 319. См. также W. Jochelson, The Yakut, p. 172 sq.

17. A. Popow, Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts, "Journal of American Folklore", XLVI,181, 1933, p.258-260.

18. Ibid., p. 260-261. Вспомним роль шаманов-кузнецов ("дьяволов") в инициационных снах будущих шаманов. Что касается дома Кыдаай Максина, то известно, что алтайский шаман слышит металлические звуки во время экстатического нисхождения в Преисподнюю Эрлик Хана. Эрлик сковывает души, схваченные злыми духами, железными цепями (Sandschejew, p. 953). Согласно преданиям тунгусов и орочей, голова будущего шамана выковывается в той же печи, что и украшения его наряда; см. A. Friedrich и G. Buddruss, Schamanengeschichten aus Sibirien, p. 30.

19. Sandschejew, p. 538-539.

20. Жителям Тибета также известен покровитель-кузнец и его девять сыновей. См. R. de Nebesky-Wojkowitz, Oracles and Demons of Tibet, p. 539.

21. Sandschejew, p. 539.

22. Ibid., p. 540.

23. Кузнецы догонов берут в руки раскаленное докрасна железо - в напоминание о практике первых кузнецов; см. M. Griaule, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli, Paris, 1949, p. 102.

24. Sandschejew, op. cit., p. 550.

25. Popow, Concecration Ritual, p. 262 sq.

26. M. Eliade, Forgerons et alchimists, p. 76 sq. et passim.

27. W. Cline, Mining and Metallurgie in Negro Africa, "General Series in Anthropology", 5, Menasha, 1937; см. также B. Gutmann, Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken, "Zeitschrift fur Ethnologie", XLIV, 1912, p. 81-93; Webster, Magic, p. 165-167.

28. Например, у бару с берегов Белого Нила (Richard Andree, Die Metalle bei den Naturvolkern; mit Berucksichtigung prahistorischer Verhaltnisse, Leipzig, 1884, p. 9, 42); у волофов, тиббу (ibid., p. 41-43); у вандеробо, масаев (Cline, p. 114, etc.).

29. Лоло в Конго приписывают кузнецам царское происхождение (Cline, p. 22). Джагги чтят их и в то же время боятся (ibid., p. 115). Частичное отождествление кузнецов с вождями мы встречаем у некоторых племен в Конго: сонге, холохоло и др. (ibid., p. 125).

30. Cline, ibid., p. 119; Eliade, Forgerons et alchimists, p. 100 sq.

31. Cline, ibid., p. 120 (баеке, ила и др.).

32. O. Hofler, Kultische Geheimbunde der Germanen, p. 54 sq. О связях металлургии и магии в финских мифолгических традициях см. K. Meuli, Scythica, p. 175.

33. Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, p. 697 sq.

34. Marcel Granet, Danses et legendes, II, p. 609 sq. et passim.

35. L. Gernet, A. Boulanger, Le Genie grec dans la religion, Paris, 1932, p. 79; Bengt Hemberg, Die Kabiren, Uppsala, 1950, p. 286 sq. et passim. О связях между кузнецом, танцором и колдуном см. Robert Eisler, Das Quanszeichen und die Qeniter, "Le Monde Oriental", XXIII, 1-3, Uppsala, 1929, p. 48-112.

36. Sarat Chandra Roy, The Birchors: a Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur, Ranchi, 1925, p. 402 sq. (бирхоры); E. T. Dalton, Descriptive Ethnology of Bengal, Calcutta, 1872, p. 186 sq. (мунды); P. Dehon, Religion and Customs of the Uraons, "Memoirs of the Asiatic Society of Bengal", I, 9, Calcuttta, 1906, p. 128 sq. (ораоны). На эту тему см. Walter Ruben, Eisenschmiede und Damonen in Indien, p. 11 sq., 130 sq., 149 sq. et passim.

37. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate, p. 284 sq.; приводятся примеры из шаманской практики гиляков и эскимосов.

38. R. F. Fortune, Sorcerers of Dobu, p. 295 sq.; A. Radcliffe-Brown, The Andaman Islanders, p. 266 sq.; см. также выше.

39. H. Webster, Magic, p. 7, где цитирует W. E. Armstrong, Rossel Island, Cambridge, 1928, p. 172 sq.

40. Webster, Magic, p. 27; R. H. Codrington, The Melanesians, p 191 sq.

41. Ibid., p. 7, 27.

42. Ibid., p. 237-238. О "внутреннем тепле" и "укрощении огня" см. M. Eliade, Forgerons et alchimists, p.75-81 sq.

43. J. Abbott, The Keys of Power. A Study of the Indian Ritual and Belief, Lnd, 1932, p. 5 sq.

44. Ibid., p. 6, 7 sq. и в указателе см. слово "heat".

45. Таин Бо Куалнге, в переводе и с комментарием Жоржа Дюмезиля: G. Dumezil, Horace et les Curiaces, p. 35 sq.

46. G. Dumezil, ibid., p. 55 sq.; id., Legendes sur les Nartes, p. 50 sq., 179 sq.

47. Считается, что знахари ходят по огню; см. A. P. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 62 sq. О "хождении по огню" см. библиографию в R. Eisler, Man into Wolf, Lnd, 1951, p. 134-135. Весьма вероятно, что венгерское название шамана происходит от корня, обозначающего "тепло, жар"; см. Janos Balazs, A magyar saman reulete (Die Ekstase der ungarischen Schamanen), p. 438 sq. (резюме на немецком яз.).

48. Мы надеемся еще вернуться к этой проблеме в другом труде в рамках более глубокого сравнительного исследования теорий и техник "внутреннего тепла". О структурах представлений об огне см. G. Bachelard, La psychanalyse du feu, Paris, 1935.

49. См., например, M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia, p. 175 sq., 238 sq.; Kroeber, The Eskimos of Smith Sound, p. 303 sq.; Thalbitzer, Les Magiciens esquimaux, p. 80-81; Layard, Shamanism, p. 536 sq.; Metraux, Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amerique du Sud Tropicale, p. 209; Itkonen, Heidnische Religion, p. 116.

50. Австралия: W. J. Perry, The Children of the Sun: A Study of the Early History of Civilization, 2 ed., Lnd, 1926, p. 396, 403 sq.; Тробриандские о-ва: B. Malinowski, The Agronauts of the Pacific, Lnd, 1932, p. 239 sq. Ниджамы Соломоновых о-вов превращаются в птиц и летают: см. A. M. Hocart, Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons ("Journal of the Royal Anthropological Institute", LV, Lnd, 1925, p. 221-270), p. 231-232.

51. John Layard, Malekula, p. 504 sq.

52. P. Wirz, Die Marind-anim von Hollandisch-Sud-Nue-Guinea, Hamburg, im 2 bd., 1922-1925, II, p. 74, цитирован и переведен в Levy-Bruhl, La Mythollogy primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous, Paris, 1935, p. 232.

53. H. M. et N. K. Chadwick, The growth of Literature, III, p. 495; N. K. Chadwick, Poetry and Prophecy, p. 27.

54. John Layard, Stone Men of Malekula, p. 733-734.

56. G. L. Kittredge, Witchcraft in Old and New England, p. 243 sq., 547-548 (библиография); Penzer and Tawney, The Ocean of Story, II, p. 104; Thompson, Motif-Index of Folk- Literature, III, p. 217; Runeberg, Witches, Demons and Fertility Magic, p. 15 sq., 93 sq., 105 sq., 222 sq.

57. О символике "полета в пространстве" см. Ananda K. Coomaraswamy, Figures of Speech and Figures of Thought, Lnd, 1946, p. 183 sq.

58. Душа-птица: J. von Negelein, Seele als Vogel, "Globus", LXXIX, 23, p. 357-361, 381-384; James George Frazer, Tabou et les perils d'ame, p. 28 sq. О птице - проводнике душ: Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvolker, p. 11 sq.; Frazer, La Crainte des Morts (франц. перевод, Paris, 1934), I, p. 239 sq.

59. Gaston Bachelard, L'Air et les songes. Essais sur l'imagination du mouvement, Paris, 1943; M. Eliade, Durohana and the "waking dream"; id, Mythes, reves et mysteres, p. 133 sq.

60. G. Wilke, Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vogel in der vorgeschichtlichen Kunst.

61. G. Roheim, Hungarian Shamanism, p. 38; id., Hungarian and Vogul Mythology, "Monographs of the American Ethnological Society", XXIII, N.Y., 1954, p. 49 sq.

62. H. Kirchner, Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, особенно p. 271 sq.; J. Maringer (Vorgeschichtliche Religion, p. 128) считает, что это просто памятный знак.

63. О левитации в первобытных обществах см. O. Leroy, La Raison primitive. Essais de refutation de la theori prelogisme,

Paris, 1927, p. 174.

64. Leroy, La levitation, Paris, 1928.

65. Ibid., p. 125-128

66. Ibid., p. 178.

67. Кроме примеров, приведенных в этой работе, см. Johannes Zemmrich, Toteninseln und Verwandte geographische Mythen ("Internationales Archiv fur Ethnologie", IV, Leide, 1891, p. 217-244), p. 236 sq.; Rosalind Moss, The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago, s. v. "bridge"; Kira Weinberger-Goebel, Melanesische Jenseinsgedanken, p. 101 sq.; Martti Rasanen, Regenbogen-Himmelsbrucke; Theodor Koch, Zum Animismus der sudamerikanischen Indianern, p. 129 sq.; F. K. Numazawa, Die Weltanfange in der japanischen Mythologie, p. 151 sq.; 313 sq.; 393; L. Vanicelli, La religione dei Lolo, p. 179 sq.; Stith Thompson, Motif-Index of Folk- Literature, II, p. 22 (Fig. 152).

68. F. K. Numazawa, p. 155 sq.; H. T. Fischer, Indonesischen Paradiesmythen, p. 207 sq.

69. Taittiriya Samhita, VI, 5, 3, 3; VI, 5, 4, 2; VII, 5, 8, 5; etc.

70. У шаманов с Рюкю, см. Slawik, Kultische Geheimbunde der Japaner und Germanen, p. 739.

71. Miguel Asin Palacios, La escatologia musulmana en la Divina Comedia, 2 ed. Madrid-Grenade, 1943, p. 282.

72. Ibid., p. 182.

73. Ibid., p. 181. Исламская концепция моста (сират) имеет персидское происхождение (ibid., p. 180).

74. См. тексты, приведенные в H. Zimmer, The King and the Corpse: Tales of the Soul's Conquest of Evil (J.Campbell, ed., N-Y, 1948), p. 166 sq., 173 sq.; Ibid., p. 166, fig. 3, прекрасное изображение "перехода по мосту-мечу", взятое из французского манускрипта XII века.

75. Martti Haavio, Vainamoinen, Eternal Sage, "Folklore Fellows Communications", LXI, 144, 1952, p. 110 sq.

76. E. S. C. Handy, Polynesian Religion, p. 73 sq.

77. Katha Upanishad, III, 14; Об индийской и кельтской символике моста см. L. Coomaraswamy, The Perilous Bridge of Welfare, "Harvard Journal of Asiatic Studies", VIII, 1944, p. 196-213; см. также A. K. Coomaraswamy, Time and Eternity, Ascona, 1947, p. 28, note. 36.

78. Об этих мистических мотивах см. A. B. Cook, Zeus: a Study in Ancient Religion, in 3 vol., Cambridge, 1914-1940, III, 2 part, Appendice P, "Floating Islands", p. 975-1016; Ananda K. Coomaraswamy, Symplegades, "Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Hommage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthay, 31 August, 1944", ed. M. F. Ashley Montagu, N-Y., 1946, p.463-488; M. Eliade, Naissanse Mystiques, p. 132; G. Hatt, Asiatic Influence in American Folklore, p. 78.

79. Coomaraswamy, Symplegades, p. 486.

80. См. фотографию такого рода лестницы, используемой бхильским колдуном: W. Koppers, Die Bhil in entralindien, лист XIII, fig. 1.

81. Frazer, Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law, Lnd., 3 vol., 1919, II, p. 54-55.

82. W. Skeat, Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, II, p. 108, 114.

83. H. H. Risley, The Tribes and Castes of Bengal, Calcutta, 1891-92, II, p. 75. Русские из Воронежа выпекают из теста маленькие куличики в виде ступенек, в честь умерших, и иногда обозначают на них семью линиями семь небес. Этот обычай был заимствован также марийцами; см.Frazer, Folk-kore in the Old Testament, II, p. 57; id., La crainte des morts, I, p. 235. Тот же обычай и у сибирских русских; см. G. Rank, Die heilige Hinterecke, p. 73. О лестнице в русской мифологии погребения см. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate, p. 338 sq.

84. См., например, Wallis Budge, From Fetish to God in Ancient Egypt, Lnd, 1934, p. 346; H. P. Blok, Zur altagyptischen Vorstellung der Himmelsleiter, "Acta Orientalia", VI, 1928, p. 257-269.

85. Цитировано в R. Weill, Le Champ des roseaux et le champs des offrandes dans la religion funeraire et la religion generale, Paris, 1936, p. 52. См. также J. H. Breasted, The Development of Religion and Throught in Ancient Egypt, p. 112

sq., 156 sq.; F. Max Muller, Egyptian Mythology; W. J. Perry, The Primordial Ocean, p.263-266; J. Vandier, La Religion egyptienne, p.71-72.

86. Weill, op. cit., p. 28.

87. См., например, Wallis Budge, The Mummy: a Handbook of Egyptyan Funerary Archeology, 2 vol., Cambridge, 1925, p. 324-327. Репродукция небесных погребальных лестниц в Wallis Budge, The Egyptian Heaven and Hell, 3 vol., Lnd, 1925, II, p. 159 sq.

88. F. Cumont, Lux Perpetua, p. 282.

89. Такова, во всяком случае, гипотеза Кука: A. B. Cook, Zeus, II, 1 part, p. 124 sq. Он собрал очень много информации о ритуальных лестницах в других религиях. См. также W. K. C.Guthrie, Orpheus and Greek Religion, p. 208.

90. A. B. Cook, Zeus, II, I, p. 37, 127; C. M. Edsman, Le Bapteme de feu, Uppsala-Leipzig, 1940, p. 41.

91. W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele ("Arhiv fur Religionswissenschaft", IV, 1901, p. 136-169, 229-273), spec. p. 156-169; см. также A. Jeremias, Handbuch, p. 180 sq. "Vortrage", VIII vol. варбургской библиотеки посвящен небесным путешествиям души в различных традициях (Leipzig, 1930); см. также F. Saxl, Mithras, p. 97 sq; B. Rowland, Studies in the Buddhist Art of Bamiyan, p. 48.

92. M. Eliade, Traite, p. 201 sq., 326 sq. См. также выше, главу VIII. Не будем, однако, забывать о другом типе вознесения на Небо - вознесении правителя или пророка с целью получения "небесной книги" из рук Всевышнего Бога - очень важный мотив, см. анализ в G. Widengren, The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book.

93. Miguel Asin Palacio, La escatologia musulmana en la Divina Comedia, p. 70. Согласно другим традициям, Магомет достигает Неба на спине птицы; в Книге Лестницы рассказывается, что он совершил свое путешествие на "особой утке, которая была больше осла, но меньше мула" и путь ему указывал архангел Гавриил; см. E. Cerulli (ed.), Il "libro de la scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Comedia (Studi e testi, CL; Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticano, 1949). См. выше (p. 315 sq.) аналогичные рассказы о мусульманских святых. "Магический полет", вознесение, восхождение - все это однотипные формулы с идентичным символизмом и мистическим опытом.

94. C. M. Edsman, Le Bapteme de feu, p. 32.

95. G. van der Leeuw, La Religion dans son essence et ses manifestationa, Paris, 1948, p. 484, с библиографией.

96. Святой Иоанн Креститель изображает этапы мистического совершенствования как трудное восхождение; в его Subida del Monte Carmelo описаны аскетические и духовные подвиги как долгое и изнурительное восхождение на гору. В некоторых восточноевропейских легендах крест Христа понимается как мост или лестница, служащая Господу для нисхождения на Землю, а душам - для восхождения к Нему; см. Harva (Holmberg), Der Baum des Lebens,p. 133. О византийской иконографии Небесной Лестницы см. Coomaraswamy, Svayamatrnna: Janua Coeli, p. 47.

97. G. Carbonelli, Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia, Roma, 1925, p. 39, fig. 47; речь идет о рукописи из Королевской Библиотеки в Модене.

98. A. Werner, African Mythology in "Mythology of All Races", VII, Boston and Lnd., 1926, p. 136.

99. A. E. Jensen und Neggemeyer (ed.), Hainuwele: Volkserzahlungen von der Molukken-Insel Ceram, Frankfurt am Main, 1939, p. 51 sq., 82, 84, etc.; E. Jensen, Die drei Strome, Leipzig, 1948, p. 164; H. M. & N. K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 481, etc.

100. S. Thompson, Motif-Index of Folk-literature, III, p. 8.

101. См., например, R. Petazzoni, Saggi di storia delle religioni e di mitologia, Roma, 1946, p. 68, n. 1; A.Riesenfeld, The Megalithic Culture of Melanesia, p. 196 sq.

102. A. van Gennep, Mythes et legendes d'Australie, nn XVII et LVI; Petazzoni, Saggi, p. 67, n. 1; H. M. & N.K.Chadwick, III, p. 486, etc.; H. Tegnaeus, Le Heros civilisateur, Uppsala, 1950, p. 150, n. 1; etc.

103. Знахарь из австралийского племени вотйобалуков (кулин) может вознестись вплоть до "Темного Неба", подобного горе; A. W. Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, p. 490. См. также W.Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, III, p. 845, 868, 871.

104. Petazzoni, Miti e Leggende, I, p. 63 (тонга), etc.; H. M. & N. K. Chadwick, III, p. 481 (морские даяки); Frazer, Folklore in the Old Tesmament, II, p. 54 (марийцы).

105. H. H. Juynboll, Religionen der Naturvolker Indonesiens, p. 583; Frazer, Folklore... II, p. 52-53 (Индонезия); R. Dixon, Oceanic Mythology in "Mythology of All Races", XI, Boston and Lnd, 1916, p. 156; A. Werner, African Mythology, p. 135; H. B. Alexander, Latin American Mythology, p. 271; S. Thompson, Motif-Index, III, p. 7 (Северная Америка). Почти в тех же регионах мы встречаем и миф о восхождении по паутине.

106. К приведенным в данной работе примерам следует добавить: Juynboll, ibid., p. 585 (Индонезия); Evans, Studies in Religion, Folk-lore and Custom, p. 51-52 (дусуны); H. M. & N. K. Chadwick, ibid, III, p.272 sq., etc.

107. Кроме семангов (см. R. Petazzoni, La catena di frecce: saggio sulla diffusione di un motivo mitico в ero Saggi di storia delle religioni e di mitologia, p. 63-79; La catena di frecce является перепечаткой, с приложением статьи The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive, "Folklore", XXXV, Lnd, 1924, p. 151-165) и коряков (смю W. I. Jochelson, The Koryak, p. 213, 304).

108. R. Petazzoni, The Chain of Arrows. См. также W. J. Jochelson, The Koryak, p. 293, 304; там же и дополнительная библиография о распространении этого мотива в Северной Америке. См. также G. Hatt, Asiatic Influences in American Folklore, p. 40 sq.

109. Этот анализ см. в подготовленной нами книге "Мифология Смерти".

110. Frazer, The Belief in Immortality, I, p. 134, 138, etc.

111. Howitt, The Native Tribes of South-East Australia, p. 438.

112. Согласно F. Graebner, Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltenschaulichen Denkens bei Naturvolkern, Munich, 1924, p. 25 sq., и W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, I, 2 ed., Munster, 1926, p. 334-476, III, p. 574-586, etc., наиболее архаическими являются австралийские племена, которые населяют юго-восточную часть континента, то есть именно те, у которых мы находим наиболее четкую концепцию загробного мира (несомненно, связанную с верованиями в Верховное Существо уранической природы). Исходя из этого, племена центральной Австралии - у которых преобладает "горизонтальная" погребальная концепция, связанная с культом предков и тотемизмом, - с этнологической точки зрения должны считаться наименее "первобытными".

113. Frazer, The Belief in Immortality, II, p. 24 sq.

114. Возможно, именно из-за искаженных видов шаманских трансов Вильгельм Шмидт считал экстаз исключительным атрибутом "черных" шаманов (см. Schmidt, Der Ursprung, XII, p. 624). Поскольку, согласно его интерпретации, "белый" шаман не достигал экстаза, Шмидт не считал его "настоящим шаманом" и предлагал называть "Himmelsdiener" - "небесным слугой" (ibid., p. 365, 634 sq., 696 sq.). Вероятно, такая оценка Шмидтом экстаза объясняется тем, что, как добросовестный рационалист, он не мог придавать никакого значения религиозному опыту, который предполагал "потерю сознания". См. дискуссию о воззрениях Шмидта в сравнении с тезисами, выдвинутыми в первом издании этой работы, в D. Schroder, Zur Struktur des Schamanismus.

Примечания к выводам

1. J. Nemeth, Ueber den Ursprung des Wortes Saman und einige Bemerkungen zur turkisch-mongolischen Lautgeschichte, "Keleti Szemle", XIV, 1913-1914, p. 240-249; B. Laufer, Origin of the World Shaman, "American Anthropologist", XIX, Menasha, 1917, p. 361-371. Статья Лоуфера включает краткую историю и библиографию проблемы; см. также J.-P. Roux, Le nom du Chaman dans les textes turco-mongols, "Anthropos", LIII, 1-2, 1958, p. 440-456. О тюркском термине богю см. H.-W. Haussig, Theophylakts Exkers uber die Skythischen Volker, p. 359.

2. G. J. Ramstedt, Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen ("Journal de la Societe Finno-Ougrienne", XXXVIII, 1922-1923, p. 1-34), p. 20-21; см. также Kai Donner, Ueber soghdisch nom "Gesetz" und samojedisch nom "Himmel, Gott" ("Studia Orientalia", I, Helsinki, 1925, p. 1-8), p. 7. См. также G.J.Ramstedt, The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups, "Journal de la Societe Finno-Ougrienne", LIII, I, 1946-1947, p. 15-26.

3. См. Sylvian Levi, Etude des documents tokhariens de la Mission Pelliot, "Journal Asiatique", serie X, vol. XVII, 1911, p. 431-464, spec. p. 445-446; Paul Pelliot, Sur quelques mots d'Asie Centrale Attestes dans les textes chinois ("Journal Asiatique", ser. XI, vol. I, 1913, p. 451-469, spec. p. 466-469; A. Meillet, Le Tokharien, "Indogermanische Jahrbuch", I, Strasbourg, 1913, p. 19, также замечает сходство тохарского samane с тунгусским. F. Rosenberg, On Wine and Feasts in the Iranian National Epic, переведен с русского Л.Богдановым, "Journal of the K. R. Cama Oriental Institute", n. 19, Bombay, 1931, p. 13-14, cf. note p.18-20) подчеркивает значение согдийского термина smn.

4. N. D. Mironov, S. W. Shirokogorov, Sramana-Shaman: Etymology of the Word "Shaman", "Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society", LV, Shanghai, 1924, p. 110-130; см. также Shirokogorov, General Theory of Shamanism among the Tungus; Nothern Tungus Migrations in the Far East; Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentum bei den Tungusen; Psychomental Complex of the Tungus, p. 268.

5. N. D. Mironov, S. W. Shirokogorov, Sramana-Shaman, p. 119 sq.; S. W. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 279 sq. Тезис Широкогорова был принят также Поппом (N. N. Poppe), см. "Asia Major", III, Leipzig, 1926, p. 138. На южное (китайско-буддийское) влияние на бурханов указывал также Харва (Harva, Die religiosen Vorstellungen der altaischer Volker, p. 381). См. также W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, X, p. 573; D. Schroder, Zur Religion der Tujen, последняя статья, p. 203 sq.

6. N. D. Mironov, S. W. Shirokogorov, Sramana-Shaman, p. 122; Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 281.

7. Sramana-Shaman, p. 125.

8. Ibid., p. 126; Psychomental Complex, p. 278: многие "духи" тунгусских шаманов имеют буддистское происхождение. Их иконографические изображения на шаманских нарядах представляют собой "точную репродукцию наряда буддистских жрецов".

9. Sramana-Shaman, p. 127, 130, n. 52.

10. Psychomental Complex of the Tungus, p. 282.

11. W. Banak, Un Pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva ("Internationales Archiv fur Ethnographie", XXIX, 1928, p. 1-16), p. 9.

12. Psychomental Complex, p. 282.

13. См. Gutorm Gjessing, Circumpolar Stone Age ("Acta Arctica", II, fasc. 2, Copenhague, 1944). См. также K. Jettmar, Urgeschichte Innerasiens, p. 150-161; p. S. Chard; An Outline of the Prehistory of Siberia. I: The Pre-metal Periods, "Southwestern Journal of Anthropology", XIV, Albuquerque, 1958, p. 1-33; A. P. Okladnikow, Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of north Asia, "Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists", 1956, Copenhague, 1958, p. 545-556, особенно p. 555.

14. См., например, A. M. Talgren, The Copper Idols from Galich and Their Relatives, "Studia Orientalia", I, Helsinki, 1925, p. 312-341. О связях пратюрков с народами Ближнего Востока в IV тысячелетии см. W. Koppers, Urturkentum und Urindogermanentum, p. 488 sq. Согласно лингвистическим исследованиям Синора (S. Sinor, Ouralo-altaque-indo-europeen ("T'oung Pao", XXXVII, Leyde, 1944, p. 226-244), p. 244), первичную родину прототюрков следует поместить "намного дальше на запад, чем это делалось до сих пор". См. также K. Jettmar, The Karasuk Culture and Its South-eastern Affinities, "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", n. 22, Stockholm, 1950, p. 83-126; id., The Altai before the Turcs; id., Urgeschichte Innerasiena, p. 154 sq. По мнению Вайды (L. Vajda, Zur phraseologischen Stellung des Schamanismus, p. 479), североазиатский шаманский комплекс является результатом взаимных влияний земледельческих культур юга и охотничьих традиций севера. Но шаманизм не характерен ни для первых, ни для вторых; он является плодом культурной интеграции, и он моложе своих компонентов. Североазиатский шаманизм

уходит корнями не дальше, чем в бронзовый век. Как мы увидим ниже (см. прим. 24), праисторик Happ (Karl J. Narr) считает, что он в состоянии доказать, что начало шаманизма в Северной Азии восходит к переходному периоду между ранним и поздним палеолитом.

15. Об иранских элементах в монгольском языке см. B. Laufer, Sino-Iranica, "Field Museum of Natural History, Anthropological Series", XV, 3, Chicago, 1919, p. 572-576. См. O. Menchen-Helfen, Manichaeans in Siberia ("Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949", ed. E. J. Fischel, Berkeley & Los Angeles, 1951, p. 311-326), о согдийских наскальных памятниках IX века на юге Сибири. См. также P. Pelliot, Influence iranien en Asie centrale et en Extreme-Orient, "Revue d'histoire et de litterature religieuse", Paris, 1912.

16. Kai Donner, La Siberie, p. 215-216.

17. См., например, F. B. Steiner, Skinboats and the Yakut "Xayik", "Ethnos", IV, 1939, p. 177-183.

18. В неопубликованном еще эссе, вратце пересказанном Шмидтом (W. Schmidt, Der Ursprung, III, p.334-338), Гас (A. Gahs) утверждает, что прототипом шаманского бубна в Центральной и Северной Азии был двойной тибетский бубен. Широкогоров (Psychomental Complex, p. 299) согласен с гипотезой Шмидта (Der Ursprung, III, p. 338), согласно которой круглый бубен с деревянной ручкой - тибетского происхождения - первым попал в Азию, а также к чукчам и эскимосам. Азиатское происхождение эскимосского бубна предложил также Тальбитцер (W. Thalbitzer, The Ammasalik Eskimo, part 2, demi-volume 2, p. 580). Копперс (W. Koppers, Probleme der indischen Religionsgeschichte, p. 805-807) согласен с выводами Широкогорова и Гаса относительно южного происхождения шаманского бубна, но считает, что его прообразом был не тибетский бубен, а скорее бубен в форме решета, встречающийся также у магов архаических народов Индии (санталы, мунды, бхилы, байги). В связи с шаманизмом этих туземных народов (на который тоже, впрочем, большое влияние оказала индийская магия), Копперс (Koppers, Probleme, p. 810-812) задает вопрос о том, существует ли какая-либо органическая связь между тюрко-татарским корнем кам и группой слов, обозначающих магию, мага или страну магии на языке бхилов (kamru - "страна магии" и т. д.) и санталов (kamru - родина колдовства, Kamru - первый маг, и т. д.), а также хинди (Камруп, санскритское Камарупа и т. д.). Автор высказывает предположение (p. 783) о возможном южноазиатском происхождении слова kamaru (kamru), преобразованного позже народной этимологией в Камарупа (название округа Ассама, знаменитого большой популярностью шактизма). О шаманизме мундов см. J. Hoffmann, Encyclopaedia Mundarica, II, p. 422 sq.; Kopers, Probleme, p. 801 sq. См. также A. Gahs, Die kulterhistorischen Beziehengen der ostlichen Palaosibirier zu den austrischen Volkern, insbesondere zu jenen Formosas, "Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien", LX, 1930, p.3-6.

19. См. H. Findeisen, Schamanentum, p. 18 sq.; F. Hanchar, The Eurasian Animal Style and the Altai Complex, ("Artibus Asiae", XV, Leipzig, 1952, p. 171-194); K. J. Narr, Nordasiatisch-europaische Urzeit in archaologischer und volkerkundlicher Sicht ("Studium generale", VII, 4, Berlin, 1954, p. 193-201); id., Interpretation altstenzeitlicher Kunstwerke durch volkerkundliche Parallelen ("Anthropos", L, 1955, p. 513-545), p. 544 sq. См. также A. M. Tallgren, Zur westsibirischen Gruppe der "Schamanistischen Figuren" ("Seminarium Kondakowianum", IV, Praha, 1931.

20. Horst Kirchner, Ein archaologischer Beitrag, p. 279 sq. ("булавы" = нем. "Kommandostabe", франц. "batons de commandement"). Ср. S. Giedion, The Eternal Present, I: Beginnings of Art, New York-London, 1962, I, p. 162 sq.

21. См. репродукцию в Findeisen, Schamanentum, fig. 14; cf. Ibid., p. 158 sq.

22. Karl J. Narr, Barenzeremoniell und Schamanismus in der Alteren Steinzeit Europas "Saeculum", X, 3, Friburg-Munchen, 1959, p. 233-272.

23. Ibid., p. 260, 271.

24. С хронологией Happa согласился Клосс (A. Closs, Das Religiose im Schamanismus, "Kairos", II, Salzburg, 1960, p. 29-38). В этой статье автор обсуждает несколько недавних интерпретаций шаманизма: Findeisen, A. Friedrich, Eliade, D. Schroeder, Stiglmayr.

25. Напомним, что истории религий известны разного рода descensus ad inferos. Достаточно сравнить нисхождение в Ад Иштар или Геракла с экстатическим нисхождением шаманов, чтобы увидеть разницу. См. M. Eliade, Naissanses mystiques, p. 126 sq., 188 sq.

26. Как убедительно показал Доминик Шродер, "одержимость" как религиозное переживание обладает определенным величием: речь идет в конечном счете о воплощении "духов", то есть о том, чтобы сделать "духовный мир" присутствующим, живым и "реальным"; см. Dominik Schroeder, Zur Struktur des Schamanismus, p. 865 sq. Возможно, что "одержимость" - чрезвычайно древнее религиозное явление. Но его структура отличается от религиозного переживания, характерного для собственно шаманизма. Кроме того, мы можем себе представить, как "одержимость" могла развиться из экстатического опыта: в то время, когда душа (или "главная душа") шамана путешествует в верхних или нижних мирах, "духи" могут завладеть его телом. Трудно, однако, вообразить обратный процесс, поскольку после того, как духи "овладели" бы шаманом, стал бы невозможным персональный экстаз, то есть вознесение на Небо и нисхождение в Ад. Именно духи через "одержимость" вызывают и кристаллизуют религиозный опыт. Кроме того, существует некоторая "легкость" "одержимости", контрастирующая с драматичным и полным

опасностей характером шаманских посвящений и дисциплины.

Примечания к эпилогу

1. См. также M. Eliade, La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives в Mythes, reves et mysteres, p. 80.

2. M. Eliade, "Experience de la lumiere mystique" в Mephistopheles et l'androgyne, p. 17.

3. См. выше; см. также R. A. Stein, Recherches sur L'epopee et le barde au Tibet, p. 317 sq., 370 sq.

4. См. также Lucile H. Charles, Drama in Shaman Exorcism, "Journal of American Folklore", 1953, LXVI, 260, p. 95-122, особенно p. 101 sq., 121 sq.